چنانچہ بہت سے ایسے جھوٹے نبی گذرے ہیں جنپر ہزاروں لاکھوں آدمی ایمان لائے

امام رازی نے مطالب عالیہ میں ان تمام اعتراضات کا اجمالی جواب یہ دیا ہے کہ تمام افعال کا خالق خدا ہی ہے، اسلئے جو معجزہ وجود میں آتا ہے اسکا خالق بھی خدا ہوتا ہے اور چونکہ معجزہ کی غرض تصدیق نبوت ہے اسلئے ضرور ہے کہ معجزہ سے یہ غرض حاصل ہو۔

امام صاحب نے گو، اشاعرہ کے مذاق پر یہ جواب دیا لیکن وہ خود اس جواب کی وقعت سمجھتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر اُنہوں نے نبوت کے ثابت کرنیکا ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا اور اسکی نسبت لکھا کہ یہ طریقہ اعتراضات سے محفوظ ہے، امام صاحب نے اس طریقہ کو مطالب عالیہ میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن متاخرین نے اُسکو سرے سے اڑا دیا۔

غرض متاخرین کا یہ عام انداز ہے کہ استدلال کا وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو زیادہ پیچیدہ ہو اور جس میں ہر قدم پر مشکلات ہوں۔ بے شبہہ یہ بلند ہمتی کی بات تھی بشرطیکہ وہ ان مشکلات کو حل بھی کر سکتے۔

عقائد اسلام کے جو اہم مسائل ہیں، اور اُنپر قدماء نے جسطرح دلائل قایم کئے ہیں وہ درحقیقت علم کلام کی روح رواں ہے۔ لیکن مینے اسکو دوسرے حصہ کے لئے اٹھا رکھا ہے۔ وہ حصہ کچھ دور نہیں، اسی صفحہ کا دوسرا رُخ ہے ناظرین، ورق اُلٹنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔

تمت بالخیر

عبداللہ بن المقفع، اور اگر یہ مراد ہے کہ قیامت تک اسکا جواب کسی سے نہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیا سے جو امور سرزد ہوئے قیامت تک انکا جواب نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کو امام رازی نے مطالب عالیہ میں لکھا ہے لیکن اجمالی جواب کے سوا جو آگے آئیگا کوئی خاص جواب نہیں دیا ہے۔ شرح مواقف وغیرہ میں یہ اعتراض مذکور نہیں۔

چوتھا اعتراض۔ اشاعرہ اسباب کے قائل ہیں کہ جن اور شیاطین۔ اجسام میں حلول کر سکتے ہیں اور اندر سے بات چیت کر سکتے ہیں، اس بنا پر بہت سے معجزات مشکوک ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی نبی نے یہ معجزہ دکھایا کہ درخت سے آواز آئی اس صورت میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جن نے حلول کر کے باتیں کیں، اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جسقدر افعال سرزد ہوتے ہیں سب کا فاعل خدا ہے اسلئے جن وغیرہ کے جو افعال ہیں وہ بھی درحقیقت خدا ہی کے ہیں" لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس جواب کو سوال سے کیا ربط ہے

یہ تو تفصیلی جواب تھے، ان سب اعتراضات کا اجمالی جواب، شرح مواقف میں یہ دیا ہے کہ احتمالات عقلیہ سے یقین میں فرق نہیں آتا۔ اس جواب کی بنا دیہ ہے کہ اشاعرہ اسباب کے قائل ہیں کہ معجزہ سے نبوت کا جو یقین ہوتا ہے لزوم عقلی کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عادی ہوتا ہے یعنی عادت یونہی جاری ہے کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو حاضرین کو یقین آجاتا ہے، چنانچہ معجزہ کی دلالت کی بحث میں شارح مواقف نے مصرحاً اسکو لکھا ہے، یہ جواب ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس بنا پر معجزہ کو سحر پر کیا ترجیح ہو گی، ایک متنبی ساحر بھی جب کوئی عظیم الشان شعبدہ دکھاتا ہے تو بہت سے لوگوں کو یقین آجاتا ہے،

نہیں آسکتا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کیونکر اطمینان ہوسکتا ہے کہ جس چیز کو معجزہ کہا جاتا ہو وہ سحر یا شعبدہ نہیں ہے

جواب۔ سحر سے ایسے عظیم الشان خرق عادات نہیں سرزد ہوتے جیسے معجزہ سے

ہوتے ہیں مثلاً دریا کا پھٹ جانا۔ مُردوں کا زندہ ہونا۔ مادرزاد گونگوں اور بہروں کا اچھا ہوجانا،

یہ جواب شارح مواقف وغیرہ نے دیا ہے لیکن ان بزرگوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ انبیا سے جو

معجزات صادر ہوتے ہیں اور ہوئے ہیں سب عظیم الشان نہیں ہوتے، اسکے علاوہ اشاعرہ کے

مسلمات میں ہے کہ سحر سے ہر قسم کے خرق عادات وجود میں آسکتے ہیں معتزلہ البتہ اسبات کے

قائل تھے کہ خدا کے سوا کوئی شخص جسم۔ حیواۃ۔ رنگ اور مزہ کا خالق نہیں ہوسکتا لیکن اشاعرہ

معتزلہ کے اس قول کو تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں، ہاروت و ماروت

کو واقعہ کے بیان میں نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا ہے۔ اسی بحث میں ایک موقع پر لکھتے ہیں

اما اهل السنة فقد جوزوا ان یقدر الساحر علی ان یطیر فی الهواء ویقلب الانسان حمارا والحمار انسانا۔	اور اہل سنت تو اسبات کو جائز رکھتے ہیں کہ جادوگر ہوا میں اُڑسکتا ہے اور آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا سکتا ہے۔

کیا گدھے کو آدمی بنا دینا۔ اندھوں کے اچھے کردینے سے زیادہ عجیب نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض۔ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کوئی شخص اسکا جواب پیش نہ کرسکے"۔

اس سے کیا مراد ہے اگر صرف اُس زمانہ کے آدمی مراد ہیں تو بہت سے جادوگر اور مدعیان

نبوت گذرے ہیں جنکی شعبدوں کا جواب اُس زمانہ کے آدمیوں سے نہ ہوسکا۔ مثلاً زردشت

کیونکر ثابت ہوگا حالانکہ اصل مقصود یہی ہے -

نبوت کے صدق پر قدما جسطرح استدلال کرتے تھے اسکا مفصل بیان کتاب کے دوسرے حصہ میں آئیگا، متاخرین نے اسکی صحت کا مدار محض معجزہ پر رکھا اسپر جو اعتراض وارد ہوے اور متاخرین نے جو جواب دئے ہم انکو بہ تفصیل نقل کرتے ہیں، یہ اعتراضات امام رازی نے مطالب عالیہ میں نقل کئے تھے، شرح مواقف میں انہی اعتراضات کو اجمالاً نقل کر دیا ہے - البتہ اسقدر اضافہ کیا ہے کہ امام صاحب نے تمام اعتراضات کا ایک اجمالی جواب دیا تھا، شرح مواقف وغیرہ میں اجمالی جواب کے علاوہ ایک ایک اعتراض کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے -

پہلا اعتراض - اگر خرق عادات کا وقوع جائز ہو تو بدیہیات سے اعتبار اٹھ جائیگا جب خرق عادت سے یہ ممکن ہو کہ آدمی گدھا بنجائے آفتاب ڈوب کر نکل آئے - سنگریزے باتیں کرنے لگیں، مردے قبروں سے زندہ ہو کر نکل آئیں، زید - بکر بنجائے، تو کسی چیز کی نسبت کیا اعتبار باقی رہیگا، جن چیزونکو یقینیات سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ کیونکر یقینی رہینگی کیونکہ ممکن ہو کہ خرق عادات کے ذریعہ سے وہ کچھ سے کچھ ہو گئے ہوں -

جواب - خرق عادات اس سے زیادہ عجیب نہیں جسقدر آسمان، زمین پہاڑ وغیرہ کا پیدا ہونا عجیب ہو، اس بناپر خرق عادات کے امکان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا باوجود اس امکان کے کسیکو یہ شبہ نہیں پیدا ہوتا کہ زید بکر ہو گیا ہے، یا یہ کہ گدھے سے آدمی ہو گیا ہو، اسیطرح اگر خرق عادات کا شاذ و نادر وقوع ہو تو اس سے یقینیات میں فرق

اور اسی علت کا نام خدا ہے۔

عالم ممکن ہے اور جو ممکن ہے محتاج علت ہے۔

اعراض مثلاً رنگ۔ بو۔ وغیرہ حادث ہیں اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔

تمام اجسام متماثل ہیں۔ اور جو چیزیں متماثل ہیں۔ وہ خصوصیات خاصہ کے لئے محتاج علت ہیں۔

یہ چاروں دلائل نقص سے خالی نہیں۔ اولاً تو عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود نہایت بحث طلب ہے۔ تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعویٰ ہے جسپر کوئی دلیل نہیں ان باتوں کے علاوہ یہ دلائل جب مفید ہونگے کہ سلسلہ غیر متناہی کا وجود باطل ثابت کیا جائے ورنہ ایک دہریہ کہہ سکتا ہے کہ علۃ و معلول کا سلسلہ غیر متناہی قدیم سے چلا آتا ہے۔ عدم تناہی کے بطلان پر متکلمین نے بہت سے دلائل قایم کئے ہیں لیکن ان دلائل سے صرف اُس غیر متناہی کا وجود باطل ثابت ہوتا ہے جسکے سلسلہ کے تمام اجزاء مرتب موجود ہوں۔ ورنہ اگر یہ مانا جائے کہ پچھلی علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں تو ان دلائل سے اسکا بطلان نہیں ہوتا۔

ان سب باتوں کے علاوہ، ان چاروں دلائل سے اگر ثابت بھی ہوگا تو محض علت کا وجود ثابت ہوگا۔ اُس علت کا با اختیار اور قادر ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علۃ کی دو قسمیں ہیں موجِب بالذات جیسے آفتاب روشنی کی علت ہے۔ موجَب بالارادہ جسطرح انسان اپنے افعال ارادی کی علت ہے۔ اسلئے محض علت ثابت ہونیسے خدا کا علت بالارادہ ہونا

کیونکہ اگر خالص اتباع سُنت مراد ہے تو سرے سے ان مسائل میں کلام ہی کرنا چاہیئے اور اگر یہ مقصد ہے کہ یہ مسائل، قرآن وحدیث کے مسائل کی تفسیر، توضیح تفصیل اور موقوف علیہ مقدمات کے اثبات کی وجہ سے پیدا ہوگئے، اسلیئے ان کو بھی مسائل منصوصہ ہی میں شامل کرنا چاہیئے تو یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ جو کچھ ان لوگوں نے کتاب وحدیث سے استنباط کیا، نہ وہ سب صحیح اور قابل ترجیح ہے نہ جن چیزونکو ان لوگوں نے موقوف علیہ سمجھا وہ سب واقعی موقوف علیہ ہیں، نہ ان لوگوں نے جن چیزونکو مردود قرار دیا وہ واقعی مردود ہیں، نہ ان لوگوں نے مسائل کی جو تفصیل، توضیح اور تفسیر کی، وہ بہ لسنبت اور فرقونکی توضیح اور تفسیر کے زیادہ حق ہے۔"

اب وہ مسائل رہ گئے جو درحقیقت، اسلام کے اصلی مسائل ہیں انکی صحت میں کیا کلام ہوسکتا ہے لیکن متاخرین انکے اثبات کا جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ ایسا ہوتا ہے کہ اعتراضات پر اعتراضات پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ سلسلہ برابر قایم رہتا ہے، مثال کے طور پر ہم دو بڑے معرکۃ الآرا مسئلے اس مقام پر بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوگا کہ متاخرین کا استدلال کا کیا طریقہ ہے۔

خدا کا ثبوت۔ خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ میں انکا ذکر تک نہیں۔ کتب کلامیہ میں جو استدلال قایم کئے وہ یہ ہیں۔

عالم حادث ہی، اور جو حادث ہے محتاج علت ہے۔ اسلیئے عالم محتاج علت ہے،

مثلاً روایات اور نصوص میں صرف اسقدر وارد تہا کہ قیامت میں مُردے اٹھیں گے
یہ کچھ تصریح نہ تہی کہ وہی پہلا جسم ہو گا یا کوئی دوسرا جسم اشاعرہ متاخرین نے اپنی
اپنی طرف سے اضافہ کیا کہ وہی پہلا جسم ہو گا۔ اس صورت میں چونکہ اعادۂ معدوم
لازم آتا تہا اسلئے اسکو بہی علم کلام کا ایک مسئلہ قرار دیا۔ اور اسکے جواز پر دلیلیں قائم
کیں، اسطرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل۔ عقائد میں شامل ہو گئے اور طرہ
یہ کہ یہی عقائد اہل سنت وجماعت ہونیکا معیار قرار پائے۔ اخیر زمانہ میں اس غلطی پر
شاہ ولی اللہ صاحب کو خیال ہوا چنانچہ حجۃ اللہ البالغۃ[1] میں لکہتے ہیں۔

"جن مسائل میں، فرقہائے اسلامی باہم مختلف ہیں وہ دو قسم کے ہیں، ایک
وہ جنکے متعلق شارع کے اقوال موجود ہیں۔ دوسرے وہ جنکا قرآن مجید یا حدیث
میں ذکر نہیں۔ صحابہ نے بہی انکے متعلق گفتگو نہیں کی مثلاً یہ کہ اسباب مسببات میں
لزوم عقلی نہیں، اعادہ معدوم جائز ہے، سمع وبصر خدا کی دو جدا گانہ صفتیں ہیں،
استواء علی العرش کے معنی استیلاء کے ہیں وغیرہ وغیرہ، یہ مسائل اہل سنت وجماعت
ہونیکا معیار نہیں،، شاہ صاحب کے اصلی الفاظ یہ ہیں۔

اس قسم کے مسائل کی بنا پر کسی فرقہ کا دوسری فرقہ کے مقابلہ میں اپنے آپ کو سنی کہنا اور اسپر فخر کرنا صحیح نہیں	وهذا القسم لست استصح ترفع احد الفريقين على صاحبهما بانها على السنة

اسکے بعد شاہ صاحب لکہتے ہیں کہ "یہ مسائل سنی ہونیکا کیونکر معیار ہو سکتی ہیں

[1] صفحہ ۱۰۰

پہلی غلطی

انکے اثبات اور استدلال میں صرف ہوگیا۔ شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو، تو سیکڑوں تک تعداد پہونچیگی حالانکہ انمیں جنکو عقائد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے دہائی سے بھی کم ہونگی، نمونہ کے لئے ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں:

صفات باری عین باری نہیں۔

خدا کے ساتھ۔ قیام حادث ممکن نہیں۔

بقار۔ ایک صفت وجودی ہے جو اصل وجود پر زائد ہے۔

سمع و بصر۔ جو خدا کے اوصاف ہیں تمام محسوسات سے متعلق ہو سکتے ہیں۔

کلام باری میں کثرت نہیں بلکہ وہ واحد محض ہے۔

خدا کا کلام نفسی مسموع ہو سکتا ہے۔

استطاعۃ قبل فعل ہے۔

معدوم کوئی شے نہیں۔

جسم شرط حیات نہیں۔

علۃ احتیاج، حدوث ہے نہ امکان ہے۔

دوسری غلطی

دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد میں شارع نے جسقدر تصریح کی تھی، اُس پر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزو عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھیں اسلئے انکے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سینہ زوری صرف کیگئی جو بالکل رائیگاں گئی،

یہ ایک وہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی خلل نہیں آتا۔

اب جب تمکو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لئے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہوگے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہہ صرف علم فقہ بناپر مہمات مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہہ آدمی جسکا سرمایہ علم صرف فقہ ہے کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اسکی کچھہ پروا نہ کرو۔"

یہ ایک موقع پر لکھے ہیں کہ جو چیزیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں اس میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہئے۔ مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم نے آفتاب، ماہتاب کو خدا نہیں کہا تھا۔ کیونکہ اجسام کو خدا کہنا اُنکی شان سے بعید ہے بلکہ انہوں نے جواہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور انکو خدا سمجھا تھا تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہیں کرنی چاہئے۔

عقائد کا اثبات

علم کلام، حقیقت میں جس چیز کا نام ہے وہ عقائد کا اثبات ہے اور علم کلام کی تاریخ میں یہی چیز جان سخن ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ اُسکے متعلق قدماء کی تصنیفات ناپید ہیں، اور متاخرین کا اگرچہ دفتر بے پایاں موجود ہے لیکن وہ بالکل اس مصرع کا مصداق ہے ع

شد پریشان خواب من از کثرت تعبیرہا

پہلی غلطی

سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑوں وہ باتیں جنکو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چنداں تعلق نہ تھا عقائد اسلام میں شامل کرلی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ

چیز دنکا بہ تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جاوے اور اسکو بہ تواتر بیان کرے، جسطرح شیعہ حضرت علی کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے۔ کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل وعقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پھر ایک مدت تک، اور بعضوں کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قایم رہیں، اسپر بھی مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں کیونکہ بعض لوگوں کی یہ راے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونیکے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تہا تو اب کیوں جائز نہو۔

پھر یہ دیکہنا چاہیئے کہ گو تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنیوالے کو بھی اس اجماع یا تواتر کا یقینی علم تہا یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو وہ مخطی ہوگا مکذب نہوگا۔

پھر یہ دیکہنا چاہیئے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لئے مجلدات درکار ہیں اور ہمنے محک النظر میں تہوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہاے زمانہ اکثر اسکے سمجہنے سے عاجز ہیں۔ اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکہنا چاہیے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے اسپر چنداں گیر و دار نہیں مثلاً شیعہ امام مہدی کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں،

اعمال عرض ہیں اور وہ تولے نہیں جا سکتے اسلئے سب کو تاویل کرنی پڑی اشاعرہ کہتے ہیں کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جاینگے - معتزلہ کہتے ہیں تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے - بہرحال تاویل دونوں کو کرنی پڑی - باقی جو شخص اسبات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی تولے جائینگے اور انہی میں وزن پیدا ہو جائیگا وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہے -

اسکے بعد امام صاحب، تاویل کے اصول بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں ہے اول اسکا وجود ذاتی ماننا چاہیئے اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی - پھر عقلی، پھر شبہی - اب بحث یہ رہجاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں مثلاً اشعری کی نزدیک اسبات پر دلیل قطعی قایم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا لیکن حنبلی کے نزدیک اسپر کوئی دلیل نہیں، ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیئے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے -

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسیکو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں - اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید - وہ نص بہ تواتر ثابت ہے یا بہ احاد یا بہ اجماع امت - اگر یہ تواتر ہے، تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں یا نہیں تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اسمیں کسیطرح کا شک نہو سکے مثلاً انبیا اور مشہور شہروں کا وجود - یا قرآن، یہ چیزیں متواتر ہیں لیکن قرآن کے سوا اور

۴- وجود عقلی - یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز ہماری ہاتھ میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے تو قدرت اور اور اختیار ہات کا وجود عقلی ہے۔

۵- وجود شبہی - یعنی وہ شے خود موجود نہیں لیکن اسکے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔"

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت میں موت مینڈہی کی شکل میں لائی جائیگی اور ذبح کردیجائیگی" اسکو وجود حسی قرار دیا ہے۔ یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں یونس کو دیکھہ رہا ہوں الخ اسکو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے۔

تفصیلی مثالوںکے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر آیا ہے اُنکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر اقسام مذکورۂ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جاے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقہ کو مضر نہیں، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلۂ ذیل حدیثوںمیں انکو بہی تاویل کرنی پڑی،

"حجر اسود خدا کا ہات ہے،" مسلمان کا دل خدا کی انگلیوںمیں ہے،" مجھکو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے۔"

پہر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تولے جائینگے، چونکہ

ہوں تو خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ سے محال ثابت ہو چکا ہے۔ اشاعرہ اس بنا پر واقعات مابعد الموت مثلاً قبر کے سانپ بچھو۔ میزان۔ پلصراط وغیرہ کے وہی ظاہری معنی لیتے ہیں۔ لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ وسعت دی۔ سب سے زیادہ مفصل اور دقیق طور اس بحث کو امام غزالی نے اپنی کتاب تفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں طے کیا ہے اسلئے ہم بقدر ضرورت بعینہٖ اُسکی عبارت کا خلاصہ نقل کرتے ہیں۔

"تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہو اُسکے وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں اور انہی مدارج سے ناواقف ہونیکی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے۔

اسلئے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہوں۔

۱۔ وجود ذاتی۔ یعنی وجود خارجی۔

۲۔ وجود حسی۔ یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً خواب میں ہم جن اشیا کو دیکھتے ہیں اُنکا وجود صرف ہمارے حاسہ میں ہوتا ہے، یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہیں لیکن ہمکو دائرہ نظر آتا ہے۔

۳۔ وجود خیالی۔ مثلاً زید کو ہمنے دیکھا پھر آنکھیں بند کرلیں تو زید کی صورت جو اب ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے۔

سے بھی ظاہری معنی مراد نہیں۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج ہمارے زمانہ میں قرآن مجید کی جو تاویلیں کیجاتی ہیں قدیم زمانہ میں بھی خوش چیاوں نے بالکل اسی قسم کی تاویلیں کی ہیں امام رازی تفسیر کبیر سورہ صبا آیت ولسلیمان الریح غدوّھا شھر الخ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن مجید میں جو یہ مذکور ہے کہ ہوا حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسخر تھی، اورجن وشیاطین اُنکے ہاں کام کرتے تھے اسکے یہ معنی ہیں کہ اُنہوں نے صبا رفتار گھوڑے پالے تھے اور دیو پیکر آدمی اُنکے ہاں کام کرتے تھے"

حضرت عیسیٰ کا جو معجزہ قرآن میں مذکور ہے کہ وہ مُردوں کو جلا دیتے تھے اُسکی یہ تاویل کی کہ مُردہ دلونکو ہدایت کرتے تھے جو اُنکے لئے زندگی جاوید تھی۔

مشبہہ اور باطنیہ کے سوا باقی جتنے فرقے تھے اُنکو تاویل کے اصول اور قاعدے مقرر کرنے پڑے یعنی کن موقعونپر تاویل جائز ہے اور کن موقعوں پر نہیں۔

اشاعرہ نے یہ اصول قرار دیا کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو وہاں تاویل جائز ہے اور باقی ناجائز۔ مثلاً قرآن میں خدا کے لئے ید کا لفظ آیا ہے جسکے لغوی معنی ہات کے ہیں لیکن اگر خدا کے ہات

وازایام اللہ یعنی وقائع کہ آنرا احداث فرمودہ ست از مثل انعام مطیعین وتعذیب عصاۃ آنرا اختیار فرمودہ کہ بگوش ایشاں رسیدہ باشد اجمالاً ذکرے ازاں شنیدہ باشند مثل قصص قوم نوح وعاد وثمود کہ عرب آنرا اباً عن جدٍ تلقی نمودہ بودند ومثل قصص حضرت ابراہیم وانبیاے بنی اسرائیل کہ بسبب اختلاط یہود با عرب در قرون بسیار، مانوس اسماع ایشاں شدہ بودند۔ واز قصص مشہورہ جاے چند انتزاع فرمودہ کہ در تذکیر ایشاں بکار آید نہ سرد تمام قصص بجمیع خصوصیات۔

پس مقصود ازیں قصص نہ معرفت نفس آنہا است، بلکہ مقصود، انتقال ذہن سامع است بوخامت شرک ومعاصی وعقوبت خداے تعالیٰ برآنہا ومطمئن شدن بہ نصرت خداے تعالیٰ "۔

تاویل کی بحث

متکلمین اور قدماے مفسرین نے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کی جس طرح تعبیر کی، اس سے اگرچہ ملاحدہ کے اعتراضات بہ آسانی رفع ہوگئے لیکن ایک دوسری عظیم الشان بحث چھڑ گئی یعنی یہ کہ قرآن مجید میں کہاں کہاں تاویل جائز ہے اور کہاں نہیں، اس مسئلہ کے متعلق نہایت سخت اختلاف آرا پیدا ہوا ایک طرف مجسمہ اور مشبہ کو اصرار تھا کہ ایک لفظ کی بھی تاویل جایز نہیں یہانتک کہ قرآن مجید میں خدا کے لیے جہاں ہات کا لفظ آیا ہے اس سے ہات ہی مراد ہیں۔ دوسری طرف باطنیہ کے نزدیک قرآن مجید کا ایک لفظ بھی تاویل سے خالی نہیں یہانتک کہ روزہ۔ نماز۔ حج۔ زکوۃ۔

تھے۔ جب یہ لوگ اسلام لائے تو احکام شرعیہ کے سوا جن میں بہت احتیاط کیجاتی تھی باقی امور مثلاً اسباب کائنات اور قصص انبیا وغیرہ کے متعلق ان کے وہی خیالات قایم رہے جو پہلے سے تھے۔ کعب احبار۔ وہب ابن منبہ عبد اللہ بن سلام وغیرہ انہی لوگوں میں سے ہیں۔ ان لوگونکو جو روایات وحکایات محفوظ تھیں تمام تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئیں، اور چونکہ ان روایتونکو احکام شرعیہ سے تعلق نہ تھا اسلئے انکے متعلق مفسرین نے احتیاط نہیں کی چنانچہ تمام تفسیرین انہی روایتوں سے بھر گئیں حالانکہ ان روایتونکا ماخذ وہی صحرانشین یہود تھے جنکو کسی قسم کی تحقیق حاصل نہ تھی لیکن چونکہ یہ لوگ مذہبی حیثیت سے مشہور اور معروف تھے اور لوگ انکا احترام کرتے تھے اسلئے انکی روایتونکو قبول عام حاصل ہو گیا۔[1]

ایمہ فن نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص خاص قصص کو بہ تصریح غلط اور موضوع بتایا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اکثر جگہ نہایت زور شور سے ان قصونکی تکذیب کی ہے۔

اسکے علاوہ محققین نے اس پہلو پر بھی بحث کی کہ قرآن مجید میں جو قصے منقول ہیں وہ تاریخی حیثیت سے منقول ہیں یا عبرت وپند کے لحاظ سے، شاہ ولی اللہ صاحب فوز الکبیر فی اصول التفسیر میں لکھتے ہیں۔

---

[1] مقدمہ ابن خلدون بحث علوم القرآن۔

قابل حجت امام ہیں تاہم اُنکی تفسیر کو اسوجہ سے غیر معتبر قرار دیا گیا کہ وہ بنی اسرائیل سے ماخوذ ہے، میزان الاعتدال ذہبی میں ہے کہ دکسی نے اعمش سے پوچھا کہ مجاہد کی تفسیر مخالف کیوں ہے اُنہوں نے کہا بوجہ اسکے کہ اہل کتاب یعنی یہود سے ماخوذ ہے۔

مقاتل کو علانیہ محدثین نے کاذب اور مفتری کہا حالانکہ انکا جو کچھ جرم تھا وہ یہی تھا کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتے تھے، اسیطرح کلبی۔ سدی۔ ضحاک کی روایتیں عموماً ناقابل اعتبار قرار دی گئیں چنانچہ میزان الاعتدال ذہبی میں ہر ایک کے حال سے مفصل بحث کی ہے۔

علامہ ابن خلدون نے اس بحث پر ایک نہایت لطیف مضمون لکھا ہو اسکا ترجمہ یہ ہے۔

متقدمین نے اسباب میں نہایت ہستجاب کیا لیکن انکی تصنیفات میں رطب ویابس مقبول مردود سب کچھ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب الکی پڑھی قوم نہ تھی انکا خمیر بدویت اور امیت تھی، اور جب انکو اس قسم کے چیزونکی دریافت کا شوق ہوتا تھا جنکا شوق اکثر انسانونکو فطرۃً ہوتا ہے مثلاً دنیا کی ایجاد کے اسباب آفرینش کا آغاز۔ وجود کے اسرار۔ تو وہ ان باتونکو اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے لیکن اُس زمانہ کے اہل کتاب جو عرب میں موجود تھے خود بدوی تھے اور انکی جو معلومات تھیں بالکل عامیانہ تھیں؛ یہ لوگ اکثر قبیلہ حمیر سے تھے جو یہودی ہو گئے

حضرت سلیمان کے لئے آفتاب ڈوب کر دوبارہ نکل آیا، شیطان نے خدا سے اجازت مانگ کر حضرت ایوب کی تمام آل و اولاد فنا کر دی اور انکو بیمار ڈالا یہانتک کہ انکے بدن میں کیڑے پڑ گئے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کئی دفعہ کذب کے مرتکب ہوئے۔ حضرت آدم نے شرک کیا یعنی اپنے بیٹونکا نام عبدالحارث رکھا اور حارث شیطان کا نام رکھا۔

ان اعتراضات کا جواب اگرچہ درحقیقت علم کلام کا بڑا ضروری حصہ تھا لیکن کتب کلامیہ میں اس لحاظ سے اسکا ذکر نہیں کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک اس حصہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہے۔

مفسرین نے ان قصص کے متعلق جو لکھا اسکا ماحصل یہ ہے کہ قصص انبیا کا جسقدر حصہ قرآن مجید میں مذکور ہے وہ صحیح ہے لیکن بنی اسرائیل نے واقعات اصلی پر جو حاشیے چڑھائے، وہ صحیح نہیں، اسی بنا پر قدمائے مفسرین میں سے جن لوگوں نے بنی اسرائیل کی روایتیں تفسیروں میں داخل کر دی تھیں محدثین نے انکی تفسیرونکو ساقط الاعتبار قرار دیا بلکہ خود مفسرونکو بھی۔

قدمائے مفسرین میں جو بڑے پایہ کے مفسر گذرے ہیں وہ یہ ہیں مجاہد مقاتل بن سلیمان۔ کلبی۔ ضحاک۔ سدی۔ تفسیر کبیر وغیرہ میں قصص الانبیا کی نسبت جسقدر روایتیں ہیں اور جنکو قرآن مجید کے قصوں میں منضم کر دیا گیا ہے انہی بزرگوں سے منقول ہیں، انکی کیفیت یہ ہے کہ مجاہد حالانکہ بہت بڑے ثقہ اور

	غذا ہے لیکن اسکا غذا ہونا باختلاف مراتب ہے (یعنی جو جس درجہ کا ہے اُسی قسم کی غذا اسکو ملتی ہے) اور ہر غذا میں اصل اور چھلکا اور بھوسی ہوتی ہے۔

اسی کتاب میں ایک اور موقع پر، واقعات ما بعد الموت کے متعلق لکھتے ہیں۔

ویشتمل ایضاً علی ذکر مقدمات احوال الفریقین وعنہا یعبر بالحشر والنشر والحساب والمیزان والصراط۔ ولہا ظواہر جلیۃ تجری مجری الغذاء لعموم الخلق ولہا اسرار غامضۃ تجری مجری الحیواۃ لخصوص الخلق۔	اور قرآن مجید میں فریقین کے ابتدائی حالات بھی مذکور ہیں اور انہی کو حشر و نشر۔ حساب۔ ترازو اور پلصراط سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ان آیتوں کے ایک تو ظاہری معنی ہیں جو بطور غذا کے تمام آدمیوں کے لئے ہیں۔ اور ان میں دقیق راز ہیں جو خواص کے لئے بطور زندگی کے ہیں

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہودیوں اور پارسیوں کے یہاں جو دور از کار قصے اور افسانے مشہور تھے، قرآن مجید اُنسے بھرا پڑا ہے مثلاً یہ کہ "ہاروت و ماروت دو فرشتے بابل کے کنوئیں میں سرنگوں معلق ہیں جو لوگوں کو جادو سکھلاتے ہیں،" "یاجوج و ماجوج دو عجیب الخلقۃ قومیں ہیں جنکے لئے سکندر نے سد سکندری قایم کی،" حضرت داود نے اپنے ایک درباری افسر کی جورو کو بلطایف الحیل حاصل کیا۔

نفس ما عملت من خیر محضراً - بل سر قوله
تعالی کلا لو تعلمون علم الیقین لترون
الجحیم ای ان الجحیم فی باطنکم فاطلبوها
بعلم الیقین لترونها قبل ان تدرکوها
بعین الیقین بل هو سر قوله تعالی و
یستعجلونک بالعذاب وان جهنم لمحیطۃ
بالکافرین ولم یقل انها سیحیط بل قال
هی محیطۃ وقوله انا اعتدنا للظالمین
نارا احاط بهم سرادقها ولم یقل یحیط
بهم وهو معنی قول من قال ان الجنۃ
والنار مخلوقتان - فان لم تفهم المعانی
کذلک فلیس لک نصیب من القرآن
الا فی قشوره کما لیس للبهیمۃ نصیب من
البر الا فی قشره وهو التبن والقرآن
غذاء الخلق کلهم علی اختلاف اصنافهم
ولکن اغتذاءهم به علی قدر درجاتهم
وفی کل غذاء مخ ونخالۃ وتبن -

آئینگے اور یہی معنی ہیں خدا کے اس قول کے
کہ قیامت میں جو کچھ جسنے کیا ہوگا وہ تیار پائیگا
بلکہ یہی حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ اگر
تمکو علم الیقین ہوتا تو تم دوزخ کو دیکھ لیتے یعنی
یہ کہ دوزخ خود تمہارے دل میں موجود ہے سو
اُسکو یقین کے ذریعہ سے دیکھ لو قبل اسکے کہ
یقین کی آنکھ سے اسکو دیکھو گے - بلکہ یہی
حقیقت ہے خدا کے اس قول کی کہ کافر لوگ
عذاب میں جلدی کرتے ہیں حالانکہ عذاب نے
کافروں کو ہر طرف سے چھا لیا ہے یہ نہیں کہا آیندہ
چھائیگا اور یہی معنی ہیں اُس شخص کے قول کے
جو یہ کہتا ہے کہ دوزخ و بہشت پیدا ہو چکی ہے
تو اگر تم مطالب کو اسطرح نہیں سمجھتے تو تم
قرآن کے مغز تک نہیں پہونچنے بلکہ تمکو صرف
چھلکے سے کام ہے جیسا کہ چار پایہ کو گیہوں کے
مغز سے نہیں غرض ہوتی بلکہ صرف بھوسی سے
غرض ہوتی ہے اور قرآن مجید سب لوگوں کی

جائز ہیں۔ اشاعرہ کے سوا باقی تمام فرقے اس بات کے قائل ہیں کہ واقعات ما بعد الموت کی اصلی حقیقت کچھہ اور ہے لیکن جس طریقہ سے اور جن الفاظ میں اُنکی تعبیر کی گئی اسکے سوا انکی تعبیر کا کوئی اور طریقہ نہ تہا، محدث ابن تیمیہ حالانکہ مشہور ظاہری ہیں تاہم اپنے رسالہ شرح حدیث نزول میں ایک محققانہ تمہید کے بعد لکھتے ہیں۔

ثم ان اللہ سبحانہ وتعالی اخبرنا بما وعدنا بہ فی الدار الآخرۃ من النعیم والعذاب واخبرنا بما یوکل ویشرب وینکح ویفرش وغیر ذلک فلولا معرفتنا بما یشبہ ذلک فی الدنیا لم یفہم ما وعدنا بہ ونحن نعلم مع ذلک ان تلک الحقایق لیست مثل ہذہ حتی قال ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنۃ الا الاسماء

پہر خدائے پاک نے قیامت میں جس آرام اور عذاب کا وعدہ کیا اسکی خبر اور ان چیزوں کی خبر دی جو کہانے پینے بچہانے مقاربت کرینکی ہیں، تو اگر ہم ان چیزونکو نہ جانتے جو موعود چیزوں سے مشابہ ہیں تو ہم انکو سمجھہ ہی نہیں سکتے، لیکن ہم باوجود اسکے یہ جانتے ہیں کہ وہ موعود چیزیں ان دنیاوی چیزونکی سی نہیں ہیں یہانتک کہ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ نام کے سوا دنیا اور آخرت کی چیزوں میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

امام غزالی جواہر القرآن میں عذاب قبر اور عذاب آخرت کی یہ تشریح کرکے کہ انسان میں جو رذایل اخلاق ہیں انہی کو سانپ اور بچہو سے تعبیر کیا گیا ہے لکھتے ہیں۔

وہذا سر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما ہی اعمالکم ترد علیکم وقولہ تعالی یوم تجد کل

اور یہ راز ہے آنحضرت کے اس ارشاد کا کہ یہ تمہارے اعمال ہی ہونگے جو تمہارے سامنے

کہ خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا اور پھر اسنے حضرت حوا کو پیدا کیا، اور وہ اسطرح
کہ حضرت آدم کی بائیں پسلی نکال لی اور اسی کو حضرت حوا بنا دیا۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی
نے آیت کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ منہا کے معنی من جنسہا کے ہیں یعنی حضرت حوا
حضرت آدم کی ہم جنس پیدا کی گئیں نہ یہ کہ انکی پسلی سے پیدا کی گئیں، امام رازی بھی
ابو مسلم ہی کے ہمزبان ہیں۔

غرض اس قسم کے تمام موقعوں پر ان محققین کا یہ بیان ہے کہ لوگوں نے قرآن مجید
کے معنی غلط بیان کئے ہیں اور اسوجہ سے وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

ملاحدہ کا ایک اور اعتراض

ملاحدہ کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ اسلام نے واقعات مابعد الموت کے متعلق
جو کچھ بیان کیا ہے وہ طفلانہ ہوس پرستی ہے مثلاً دودھ اور شہد کی نہریں۔ نوجوان
حوریں۔ دلربا غلمان۔ ہر قسم کے میوہ جات۔ بڑے بڑے جواہر نگار محل۔
عالم آخرت جو سرتاپا عالم قدس ہے اگر وہاں بھی یہی دنیاوی خواہش پرستی کے
سامان ہیں تو اسکو ہماری اس ذلیل دنیا پر ترجیح کی کیا وجہ ہے۔ اسکے علاوہ بہت سی
باتیں ممتنعات اور محالات میں داخل ہیں مثلاً ہاتھ پاؤں کا شہادت دینا۔ پلصراط
سے گذرنا۔ اعمال کا تولا جانا۔ دوزخ میں زندہ رہنا وغیرہ وغیرہ۔

ان اعتراضات کے متعلق تین گروہ ہیں۔ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب
واقعات بعینہ اسی طرح وقوع میں آئینگے اور اسمیں کوئی استحالہ نہیں۔ شہادت اعضا
وزن اعمال۔ دوام عذاب وغیرہ یہ سب خرق عادات ہیں اور خرق عادات عموماً

کر کے لکھتے ہیں۔	
وھذا القول عندی حسن معقول و ابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف۔	اور یہ قول میرے نزدیک بہتر اور معقول ہے، اور ابو مسلم کا کلام تفسیر میں نہایت معقول ہوتا ہے اور وہ اکثر دقیق اور لطیف باتیں پیدا کرتا ہے۔

مثال (۶) قرآن مجید میں حضرت سلیمانؑ کے ذکر میں ہے۔

وَعُلِّمنا منطق الطیر	اور ہمکو سکھلائی گئی پرندونکی بولی۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پرندونکا بات چیت کرنا ممکن ہے اور حضرت سلیمانؑ اُنکی بات چیت سمجھ سکتے تھے اور یہ انکا معجزہ تھا۔

لیکن محدث ابن حزم اس آیت کے متعلق لکھتے ہیں۔

لم تدفع ان یکون للحیوان اصوات عند معاناة ما تقتضیه له الحیاة من طلب الغذاء وعند الالم وعند المضاربة وطلب السفاد ودعاء اولادها وما اشبه ذلک فهذا هو الذی علمه الله تعالیٰ سلیمان رسوله علیه السلام۔	ہم اسبات کے منکر نہیں کہ حیوانات، ضروریات زندگی مثلاً غذا کی تلاش۔ تکلیف کے احساس لڑائی جفتی بچونکے بلانے اور اس قسم کے موقعوں پر کچھ آوازیں نکالتے ہوں حضرت سلیمان کو خدا نے اسی کی تعلیم دی تھی (یعنی وہ ان آوازوں سے انکی خواہشونکا اندازہ کر سکتے تھے)

مثال (۷) قرآن مجید میں ہے یاایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منها زوجها۔ (نساء) عام مفسرین اس آیت کے یہ معنی لیتے ہیں

امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں اشاعرہ کے مذاق کے موافق بھی جواب دیا ہے لیکن معتزلہ عموماً اور بعض اہل معانی، آیت کی یہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ پہاڑوں کا تسبیح کہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ خدا نے دوسرے موقع پر کہا ہے وان من شیءٍ الا یسبح بحمدہٖ یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کی تسبیح نہ پڑہتی ہو۔ یعنی زبان حال سے ہر چیز، خدا کی حمد وثنا میں رطب اللسان ہے۔

مثال (۵) قرآن مجید میں ہے۔

زکریا نے کہا اے خدا، میرے لئے کوئی نشانی مقرر کر۔ خدا نے کہا تیری نشانی یہ ہے کہ تو تین دن تک اشاروں کے سوا باتیں نکرے۔	قال رب اجعل لی آیۃ۔ قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثۃ ایام الا رمزا۔

عام مفسرین کہتے ہیں کہ حضرت زکریا کی اولاد ہونے کی خدا نے یہ پہچان مقرر کی تھی کہ تین دن تک حضرت زکریا کی زبان بند ہو گئی، اور وہ اشارہ کے سوا مطلق بات چیت نہیں کر سکتے تھے، اسپر اعتراض تھا کہ اولاً تو یہ واقعہ خلاف عقل ہے، دوسرے اس سے اولاد ہونیکو کیا تعلق، مفسرین کہتے ہیں کہ یہ خرق عادت ہی اور خرق عادت جائز ہے۔ ابو مسلم اصفہانی کہتے ہیں کہ زبان کے بند ہونے سے اعتکاف کرنا مراد ہے کیونکہ اُس زمانہ میں اعتکاف کی حالت میں بجز ایما و اشارہ کے بات چیت نہیں کرتے تھے، خدا نے حضرت زکریا سے کہا کہ جب تم اعتکاف اور عبادت میں مشغول ہو گے تو تمہاری اولاد ہوگی امام رازی ابو مسلم کا یہ قول نقل

اسلئے اسکے معنی یہ ہونگے کہ پرندوں کو بلاؤ حالانکہ مفسرین کے قول کے بموجب اسکے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ اُنکے قطع شدہ اجزا کو بلاؤ۔

ان دونوں اعتراضوں سے زیادہ قوی اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ مقصود تھا تو چار پرندونکی کیا حاجت تھی - ایک پرندہ کا ٹکڑے ٹکڑے کر دینا اور پہر اُنکو جلا دینا کافی تھا۔ شک کے رفع کرنیکو جو تعلق ہے وہ زندہ کرنے سے ہے۔ ایک۔ دو۔ چار کو اس میں کیا دخل ہے۔

ابو مسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی راے سے اختلاف کیا اور آیت کے معنی یہ قرار دیے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر حضرت ابراہیم سے کہا کہ مثلاً اگر تم چار پرندونکو لو، اور اُنکو خوب پرچا لو کہ وہ تم سے خوب ہل جائیں - پہر انکو الگ الگ پہاڑ پر چہوڑ آؤ اور اُنکو بلاؤ تو وہ چلے آئینگے، اسیطرح جب ہم بلائینگے تو روحیں دوڑتی ہوئی اپنے جسموں میں چلی آئینگی۔

مثال (۴) قرآن مجید میں ہے۔

وسخرنا مع داود الجبال یسبحن معہٗ والطیر۔	اور ہمنے پہاڑ ونکو داؤد کا مسخر کر دیا تھا کہ وہ داؤد کے ساتھ تسبیح پڑہتے تھے اور پرندونکو بہی

اسپر ملاحدہ کا اعتراض تھا کہ پہاڑ کوئی جاندار چیز نہیں، وہ کیونکر تسبیح پڑہ سکتا ہی، اشاعرہ کہتے ہیں کہ جمادیت نطق کے منافی نہیں اسلئے پہاڑ وغیرہ بہی بول سکتے ہیں چنانچہ

نہ یہ کہ ہینے پیغمبر کی تقلید کی تہی، لیکن امرا اور روساء سے خطاب کے موقع پر اسطرح
کلام کیاجاتا ہے، عباسیہ کے دربار میں خلفاء کو بجائے آپکے امیر المومنین کے لفظ سے
خطاب کرتے تہے۔ ابومسلم اصفہانی کا یہ قول اگرچہ تمام مفسرین کے خلاف ہے لیکن
امام رازی نے تفسیر کبیر میں اسی کو ترجیح دی اور ترجیح کی متعدد وجہیں بیان کیں جنکو
ہم قلم انداز کرتے ہیں۔

مثال (۳) قرآن مجید میں ہے۔

قال فخذ اربعۃً من الطیر فصرھن الیک ثم اجعل علی کل جبل منھن جزءًا ثم ادعھن یاتینک سعیًا۔	خدانے کہاکہ چار پرند لو، پہر انکو ٹکڑے ٹکڑے کرڈالو پہر ہر پہاڑ پر انکا ایک حصہ رکھ آو۔ پہر انکو بلاؤ، وہ دوڑتے چلے آئینگے۔

یہ اسوقت کا واقعہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا سے کہا ہے کہ
اے خدا تو مردے کیونکر جلائے گا۔ خدانے کہا کیا تمکو اسپر یقین نہیں۔ حضرت ابراہیم
نے کہا کیوں نہیں۔ لیکن زیادہ اطمینان چاہتا ہوں۔ اسوقت خدانے اسنے کہا کہ چار
پرند لو الخ۔ اکثر مفسرین نے یہی معنی لئے اور قرار دیا کہ درحقیقت حضرت ابراہیم نے
پرندونکو ٹکڑے ٹکڑے کرڈالا تہا اور پہر وہ زندہ ہوگئے لیکن ابومسلم اصفہانی نے اس
تفسیر پر متعدد اعتراضات کئے۔ اول یہ کہ صُرھن الیک کے معنی ٹکڑے کرنیکے
نہیں ہیں۔ صار یصور اگر اس معنی میں آتا بھی ہے تو اسکا صلہ الی کے لفظ سے
نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ اُدعُھنّ میں جو ضمیر ہے وہ ذوی الروح کے لئے مخصوص ہے

محدث موصوف نے آیت کے یہ معنی لکھے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہ قتل ہوے نہ مصلوب ہوے لیکن مخالفوں نے جو اُنکا مصلوب ہونا مشہور کردیا تو لوگونکے نزدیک، اصل حقیقت مشتبہ ہوگئی اور اُنکو شبہہ ہوگیا کہ اصل واقعہ کیا ہے۔

مثال (۲) قرآن مجید میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب سامری سے گوسالہ کے بنانے پر مواخذہ کیا تو اسنے کہا کہ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ اسکی معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تھا اُسوقت اُسنے اُنکے گھوڑے کے سم کے نیچے کی خاک اُٹھا لی تھی اُسیکو گوسالہ کے پیٹ میں ڈالدیا۔ خاک کی تاثیر سے اُسمیں جان آگئی اور وہ مٹی کا گوسالہ بولنے لگا۔ اسی واقعہ کا ذکر اس آیت میں ہے۔ عام مفسرین اس آیت کے یہی معنی قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خاک میں ایسی تاثیر ہوسکتی ہے لیکن ابو مسلم اصفہانی آیت کے یہ معنی نہیں قرار دیتا وہ کہتا ہے کہ یہ عرب کا محاورہ ہے الرجل یقفو اثر فلان۔ ولقبض اثرہ۔ یہ الفاظ عرب میں پیروی اور اتباع کے موقع پر استعمال کیے جاتے ہیں، رسول سے یہاں مراد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں۔ آیت کے معنی یہ ہیں کہ سامری نے کہا کہ مینے حضرت موسیٰ کی تقلید کی تھی اور اُنکے مذہب کو حق سمجھا تھا لیکن اب ظاہر ہوا کہ وہ باطل تھا اسلیئے مینے اسکو پھینکدیا یعنی چھوڑدیا اسپر صرف یہ شبہہ رہجاتا ہے کہ سامری خود حضرت موسیٰ سے خطاب کر رہا تھا اسلیئے طرز کلام کے لحاظ سے اسکو یوں کہنا چاہئے تھا کہ میں نے تمہاری تقلید کی تھی

اور قدرت معلوم ہے باوجود اسکے وہ حضرت عیسیٰ کو یہودیوں کے پنجہ سے نہ بچاسکے اور اسکی ضرورت پڑی کہ ایک دوسرے بیگناہ کی صورت، حضرت عیسیٰ کی صورت سے بدل دیجاے اور اسطرح وہ نجات پائیں۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں یہ تمام اعتراضات مع شے زائد نقل کئے ہیں اور اُنکے جواب دیے ہیں، پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ قادر مختار کو یہ قدرت ہے کہ زید و عمر کو بالکل ہم صورت بنادے باایں ہمہ زید و عمر کی نسبت کسی شخص کو یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ دونوں کی صورتیں بدل گئی ہیں۔ اسیطرح صورت موجودہ میں بھی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ دوسرے اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خدا اگر اور طریقہ سے حضرت عیسیٰ کو بچاتا تو یہ معجزہ بداہۃ کی حد تک پہونچ جاتا جسکے بعد ایمان کا لانا لازمی ہے لیکن معجزہ کا یہ مقصود نہیں ہوتا کہ لوگ مجبوراً ایمان لائیں یہ امام رازی کا جواب تھا جو اُنھوں نے اشاعرہ کے مذاق کے موافق دیا۔

لیکن اور محققین نے خود آیت کے معنی پر غور کی، اور فیصلہ کیا کہ آیت کے معنی غلط بیان کئے گئے جس کی وجہ سے اعتراضات قایم ہوتے ہیں۔ محدث ابن حزم نے کتاب الملل والنحل[1] میں نہایت زور سے اس کی تردید کی اور لکھا کہ

ولو امکن ان یشبہ ذلک علی ذی حاسۃ سلیمۃ لبطلت النبوات کلہا اذ لعلہا شبہت علی الحواس السلیمۃ	اور اگر اس قسم کا اشتباہ صحیح الحواس آدمی کو ہو سکتا ہو تو سرے سے نبوتیں ہی باطل ہوجاے اسلئے کہ ممکن ہو کہ صحیح الحواس آدمیونکو دھوکا ہوگیا ہو۔

[1] کتاب مذکور صفحہ ۶۹ مطبوعہ مصر۔

(۳) بہت سی باتیں، تحقیقات علمی کے خلاف ہیں مثلاً آفتاب کا چشمہ میں ڈوبنا، دنیا کا چھہ دن میں پیدا ہونا۔ پانی کا آسمان سے برسنا۔ نطفہ کا پٹھہ اور سینہ کے بیچ میں پیدا ہونا وغیرہ وغیرہ۔ ان اعتراضات کے جواب میں متکلمین کے فرقون نے مختلف طریقے اختیار کئے، اشاعرہ کا مذاق یہ ہے کہ قرآن مجید میں ان واقعات کا ہونا تسلیم کرتے ہیں اور پہر انکا جواب دیتے ہیں۔ قدمائے متکلمین، اکثر واقعات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منکرین نے قرآن مجید کی غلط تعبیر کی ہے۔ مثال کے طور پر ہم چند اعتراضات مع جوابات کے لکھتے ہیں۔

مثال (۱) قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ کے متعلق مذکور ہے۔

وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُم۔ اس آیت کے معنی عام مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مقتول و مصلوب نہیں ہوے بلکہ خدا نے ایک دوسرے شخص کی صورت، حضرت عیسیٰ کی صورت سے بدل دی۔ لوگوں نے اُسی کو حضرت عیسیٰ سمجھکر پہانسی پر چڑہا دیا۔ اسپر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) اگر اسی طرح صورتیں بدل جایا کریں تو کسی شخص کی نسبت اطمینان نہ رہے کہ وہی شخص ہی یا کوئی اور شخص ہے۔

(۲) خدا کو اگر حضرت عیسیٰ کا بچانا تہا تو یوں ہی بچا سکتا تہا۔ اسکے لئے ایک ناکردہ گناہ کو پہانسی پر چڑہانا کیا ضرور تہا۔

(۳) حضرت عیسیٰ کی مدد کے لئے خدا نے حضرت جبرئیل کو مقرر کیا تہا اور انکی قوت

سکاکی نے مفتاح کے اخیر میں ایک باب باندھا ہے جسمیں ملاحدہ کے اُن اعتراضات کے جواب دیے ہیں جو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے وہ قرآن مجید پر وارد کرتے تھے اسیطرح اور تصنیفات میں ملاحدہ کے اعتراضات نہایت کثرت سے ملتے ہیں۔ایک عجیب بات یہ ہے کہ آج فلسفہ اسقدر ترقی کر گیا ہے۔ طبائع میں گو بڑی نکتہ چینی اور شبہات آفرینی کا مادہ بے انتہا بڑھتا جاتا ہے تاہم مذہبی مسائل پر آجکل جو اعتراضات کیئے جارہے ہیں وہ زور۔ قوت۔ تدقیق، اور تعداد میں اُسنے زیادہ نہیں جو پچھلے ملاحدہ کر چکے تھے۔

امام رازی نے مطالب عالیہ میں نبوت کی بحث کو تخمیناً ساٹھ صفحوں میں لکھا ہے اسمیں سے قریباً ۵۰ صفحے صرف ملاحدہ کی اعتراضات کی تفصیل میں ہیں، اسیطرح نہایۃ العقول میں قرآن مجید کے معجز ہونے پر منکرین کی زبان سے سیکڑوں اعتراضات نقل کیئے ہیں، انہی اعتراضات اور شبہات کا اُٹھانا درحقیقت اصلی علم کلام ہے۔

قرآن مجید پر ملاحدہ کے اعتراضات تین قسم کے ہیں۔

(۱) قرآن مجید میں ایسے واقعات مذکور ہیں، جو قانون قدرت کے خلاف ہیں مثلاً ہر قسم کے خرق عادات۔ جانوروں کی بات چیت۔ پہاڑوں کی تسبیح خوانی۔

(۲) اکثر ایسی باتیں مذکور ہیں جو وہم پرستی پر مبنی ہیں۔ مثلاً جادو کا اثر۔ شیطان کا آدمی کو لگ جانا۔

ملاحدہ کا رد

جیسا کہ تم نے پچھلے بیانات سے اندازہ کیا ہوگا، علم کلام کو فلسفہ یا یہود و نصاریٰ وغیرہ کی مدافعت میں کچھ دقت پیش نہیں آئی۔ البتہ جو کچھ مشکل تھی وہ ملاحدہ کے مقابلہ میں تھی۔ یہ ایک فرقہ تھا جو کسی مذہب کا قائل نہ تھا، اور ہر مذہب پر رد و قدح کرتا تھا۔ اسلامی مسلمات میں سے اگرچہ انکو ہر چیز سے مخالفت تھی لیکن زیادہ تر انہوں نے قرآن مجید کو پیش نظر رکھا تھا، قرآن مجید پر اُنکے جو اعتراضات ہیں، امام رازی تفسیر کبیر میں جا بجا اُنکے نام سے نقل کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں حضرت سلیمان و ہدہد و بلقیس اور چیونٹی کا جو واقعہ مذکور ہے اسکی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ملاحدہ نے اسپر متعدد اعتراض کئے ہیں۔

ملاحدہ کی نکتہ چینی

(۱) ہدہد اور چیونٹی کیونکر عاقلانہ باتیں کر سکتی ہیں۔

(۲) حضرت سلیمان، شام میں تھے وہاں سے ہدہد کیونکر دم بھر میں یمن پہنچا اور پھر واپس آگیا۔

(۳) حضرت سلیمان کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تمام دنیا کے بلکہ جنات کے بھی بادشاہ تھے باوجود اسکے اُنکو بلقیس جیسے حکمران کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا۔

(۴) ہدہد کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ آفتاب کو سجدہ کرنا ناجائز اور موجب کفر ہے۔

علامہ ابن حزم نے ملل و نحل میں ایک مشہور ملحد کا جو خود انکے زمانہ میں تھا اور جسکا نام عبد اللہ بن شنیف تھا ایک مناظرہ نقل کیا ہے۔

آگ جسطرح جلا سکتی ہے۔ پانی بہی جلا سکیگا اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

لیکن حقیقت میں قادر مختار کا ثبوت اس مسئلہ پر مبنی نہیں۔ خود متکلمین کا ایک بڑا گروہ۔ تماثل اجسام کو نہیں مانتا اور باوجود اسکے قادر مختار اور خرق عادات کا قایل ہے

مسائل مذکورۂ بالا کا تعلق تو بہت کہینچ تان کر مذہب تک پہنچتا ہے لیکن جو مسائل۔ مذہب سے نہایت قریب کا تعلق رکہتے ہیں۔ انکو بہی درحقیقت مذہب سے بہت کم تعلق ہے۔ مثلاً عالم کا قدیم ہونا متکلمین کے نزدیک، بالکل مذہب کے خلاف ہے، لیکن قرآن وحدیث میں عالم کے قدم وحدوث کا کچہ اشارہ نہیں، متکلمین کہتے ہیں کہ عالم اگر قدیم ہوگا تو خدا اُسکا خالق نہیں ہو سکتا۔ لیکن حکما کے نزدیک قدیم ہونا اور مخلوق ہونا متضاد باتیں نہیں ہیں، انکے نزدیک عالم قدیم بہی ہے اور خدا کا پیدا کیا ہوا بہی ہے، ہاتہ کو جسوقت حرکت ہوتی ہے قلم کو بہی اُسیوقت حرکت ہوتی ہے یعنی دونوں کی حرکت کا زمانہ ایک ہے، باوجود اسکے قلم کی حرکت ہاتہ ہی کی حرکت سے پیدا ہوئی ہے۔

یا مثلاً خدا کا عالم جزئیات ہونا متکلمین سمجہتے ہیں کہ حکماء کو اس سے انکار ہے اور اس سے انکار کرنا صریح نصوص قرآنی سے انکار کرنا ہے۔ لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حکما کو اصل مسئلہ سے انکار نہیں وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا تمام جزئیات کو جانتا ہے لیکن وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ جزئیات، جب وجود میں آجاتے ہیں تب خدا کو انکا علم ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو خدا کو علم ازلی نہوگا۔

ضمن میں بیان کرتے ہیں۔

حکماء کا یہ مذہب ہے کہ جسم ایک متصل چیز ہے، اور ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہے، متکلمین کہتے ہیں کہ جسم اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہے اور انمیں اتصال حقیقی نہیں۔ گو بظاہر اتصال معلوم ہوتا ہے۔ اس مسئلہ پر متکلمین نے یہ متفرع کیا کہ تمام اجسام کی حقیقۃ متحد ہے، کیونکہ جسم اجزا لایتجزیٰ کا نام ہے اور یہ اجزا ایک سی حقیقت رکھتے ہیں، اس مسئلہ کو متکلمین، تماثل اجسام کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی نسبت علامہ تفتازانی شرح مقاصد میں لکھتے ہیں۔

وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد۔	یہ ایک جڑ ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ہیں مثلاً قادر مختار۔ کا ثبوت، اور نبوت اور قیامت کی بہت سی کیفیتیں۔

متکلمین نے اس مسئلہ کو اس بنا پر[1] اصول مذہب میں داخل کیا ہے کہ جب تمام اجسام متحد الحقیقۃ ٹھیرے تو سب کی ایک سی حالت ہونی چاہیے تھی حالانکہ اجسام مختلف خصوصیتیں رکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ یہ خاصیتیں خود ان اجسام سے نہیں پیدا ہوئیں بلکہ کسی قادر مختار نے پیدا کیں، اور اسکو ہم خدا کہتے ہیں۔

خرق عادات کا ثبوت بھی اسی مسئلہ پر مبنی ہے کیونکہ جب تمام اجسام متحد الحقیقۃ ٹھیرے تو ایک جسم کی جو خاصیتیں ہیں وہ دوسرے اجسام میں بھی پائی جاسکینگی مثلاً

[1] ماخوذ از شرح مقاصد۔

حکما کا مذہب	متکلمین اشاعرہ کا مذہب
وجود تمام موجودات میں مشترک ہے	نہیں، بلکہ ہر موجود کا وجود الگ ہے اور اُسکا عین ہے
خدا کا وجود، خدا کی عین حقیقت ہے اور ممکن کا وجود اسکی ماہیت سے خارج ہے،	واجب و ممکن، دونوں کا وجود اُن کا عین ہے۔
اشیاء کا وجود ذہنی بھی ہے۔	نہیں ہے،
وجوب۔ امتناع۔ امکان، حقیقی چیزیں ہیں۔	اعتباری ہیں۔
ممکن کی علۃ احتیاج، امکان ہے،	امکان نہیں۔ بلکہ اسکا حدوث خارجی ہے
عرض عرض کے ساتھ قایم ہوسکتا ہے،	نہیں قایم ہوسکتا۔
اعراض، باقی رہتے ہیں۔	ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں۔
عدد۔ مقدار۔ زمانہ کا وجود ہے۔	ان میں سے کوئی شے وجود نہیں رکھتی
خلا محال ہے۔	ممکن ہے۔
جزء لایتجزیٰ کا وجود نہیں۔	ہے اور تمام اجسام انہی اجزا سے مرکب ہیں۔
جسم ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہے،	ہیولیٰ کوئی چیز نہیں۔

اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جنکی تفصیل و دلائل و براہین کیساتھ شرح مواقف میں مذکور ہے۔

متکلمین نے ان مسائل کو مذہب اسلام سے جسطرح متعلق کیا تھا اسکو ہم ایک مثال کے

[1] متکلمین اشاعرہ مراد ہیں۔

لیکن یہ سرے سے حکماء کا قول ہی نہیں، ابن رشد نے تہافۃ (صفحہ ۴۳) میں اسپر مفصل بحث کی ہے۔

(۷) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا[1] واجب بالغیر اور ممکن بالذات، یعنی عقل اول۔ ممکن[3]۔ تمام متاخرین کا خیال ہے کہ یہ اصل میں ارسطو کا مذہب ہے لیکن یونانی واجب بالغیر کے سرے سے قائل ہی نہ تھے، اُنکے نزدیک جو شے ممکن بالذات ہے وہ کسی اعتبار سے واجب نہیں ہے۔

یونانی صرف دو قسموں کے قائل تھے، واجب۔ ممکن۔ انہیں سے جو عالم کو قدیم اور واجب کہتے تھے، وہ اسکو واجب بالذات کہتے تھے اور اسکو ذات باری کا معلول نہیں مانتے تھے، جو وجوب بالذات کے قائل نہ تھے، وہ عالم کو حادث مانتے تھے چنانچہ ابن رشد نے تہافۃ اور علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں اس مسئلہ کو بہ تکرار لکھا ہے۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جنکو متکلمین ارسطو اور افلاطن کے مخترعات و مسلمات سمجھے حالانکہ وہ بوعلی سینا وغیرہ کے مخترعات ہیں۔

باقی وہ مسائل جو واقعی یونانیوں کے خیالات تھے، انکے متعلق متکلمین کو یہ غلطی ہوئی کہ متکلمین ان سب کو مذہب اسلام کے خلاف سمجھے۔ حالانکہ انکو نفیاً یا اثباتاً مذہب سے کچھ علاقہ نہیں یعنی انکے ثبوت یا نفی سے اسلام کو کچھ ضرر نہیں پہنچتا۔ مثال کے طور پر ہم چند مسائل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

اختراعات ہیں، علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ میں اس مسئلہ پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اور ارسطو کی اصل رائے بیان کرکے اخیر میں لکھا ہے کہ۔

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء فعليك ان تتبين قولهم هذا، هل هو برهانی ام لا اعنی فی کتب القدماء لا فی کتب ابن سینا وغیره الذين غيروا مذهب القوم فی العلم الالهی۔[١]

دیکھو حکما کی طرف لوگ کسقدر غلط باتیں نسوب کرتے ہیں تمہارا فرض ہو کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہو یا نہیں لیکن قدما کی کتابوں کو دیکھنا ابن سینا وغیرہ کی کتابوں کو نہیں جنہوں نے الٰہیات کے متعلق حکما کی رائیں اُلٹ پلٹ کر بیان کیں۔

علامۂ موصوف، عقول عشرہ کی باہم علۃ و معلول ہونیکی نسبت لکھتے ہیں۔

واما ما حکاه ابن سینا من صدور هذا المبادی بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه القوم۔[٢]

باقی ابن سینا نے جو بیان کیا ہے کہ یہ مبادی (عقول عشرہ) ایک، دوسرے سے صادر ہوئے ہیں تو حکما کو اسکی خبر ہی نہیں۔

(٦) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اسبات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اُسنے پیدا کیا تو ارادہ اور اختیار سے نہیں پیدا کیا بلکہ اس طرح جسطرح آفتاب سے خود بخود روشنی پیدا ہوجاتی ہے چنانچہ اسی بنا پر امام غزالی اور امام رازی نے حکماے یونان پر نہایت زور شور سے اعتراضات کئے ہیں

[١] تہافۃ ابن رشد صفحہ ٥٠ و ٥١۔

[٢] تہافۃ صفحہ ٥١۔

"ایسا کام (یعنی جزع و فزع) نہ کرنا جسکا نتیجہ ہو کہ قیامت میں تم سکندر کی ملاقات سے محروم رہو۔"

افلاطون نے کتاب السیاسۃ کے اخیر میں صاف صاف بعث و نشر، عدل میزان جزا و سزا کا ذکر کیا ہے۔

(ماخوذ از جمع بین الرائین)

(۴) مشہور ہے کہ فلاسفہ، معجزات کے منکر ہیں، اور وحی اور رویا وغیرہ کی تعبیر مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف کرتے ہیں، علامہ ابن رشد لکھتے ہیں کہ فلاسفہ سے معجزات اور رویا کے متعلق، ایک حرف بھی منقول نہیں[1]۔

اصل یہ ہے کہ ابن سینا نے شفا اور اشارات میں نبوت۔ معجزہ کرامت۔ وحی۔ الہام کی حقیقت، اصول عقلی کے مطابق بیان کی ہے، اور چونکہ یہ دونوں کتابیں تمامتر فلسفۂ یونان سے ماخوذ نہیں، ان مسائل کو بھی لوگوں نے فلسفۂ یونان سے ماخوذ سمجھا

(۵) مشہور ہے کہ ارسطو وغیرہ اس بات کے قایل تھے کہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر سلسلہ کائنات اسطرح قایم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل فعال کو پیدا کیا، پھر عقل فعال نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا، اسطرح درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے۔ لیکن یہ ارسطو پر اتہام ہے، یہ قاعدہ اور اس قاعدہ کی تفریعات سب ابن سینا کے

---

[1] تہافت ابن رشد صفحہ ۱۲۶

چھپ گیا ہے، اس رسالہ سے اکثر اس قسم کی غلطیوں کا پتہ چلتا ہے، علامہ ابن رشد نے بھی تہافتہ التہافتہ میں اس قسم کی بہت سی غلطیوں کی تصریح کی ہے، چنانچہ ہم ان دونوں کتابوں کے حوالہ سے چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) عام طور پر مشہور ہے کہ ارسطو، عالم کے قدیم ہونیکا قائل تھا حالانکہ ارسطو نے اپنی کتاب اثولوجیا میں صاف تصریح کی ہے کہ خدا نے ہیولی کو عدم محض سے پیدا کیا پھر ہیولی سے تمام چیزیں بنیں، اسی طرح افلاطون نے طیماوس اور بولیطا میں تصریح کی ہے کہ خدا نے ان تمام چیزونکو عدم محض سے پیدا کیا ہے[1]۔

(۲) مشہور ہے کہ افلاطون، عالم مثال کا قائل تھا، یعنی جو چیزیں ہمارے اس عالم میں موجود ہیں، اسی قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ یہ مادی ہیں اور وہ غیر مادی، اور انکو کبھی زوال نہوگا لیکن یہ غلط ہے، افلاطون اس بات کا قایل تھا کہ تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آیندہ ہوگا، وہ علم باری میں موجود ہے جسطرح ایک کاریگر کے ذہن میں اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے جسکو وہ بنانا چاہتا ہے۔ اسی کا نام عالم مثال ہے۔

(۳) عام خیال ہے کہ ارسطو اور افلاطون جزا و سزا کے منکر تھے، لیکن یہ غلط ہے ارسطو نے سکندر کے مرنے پر، سکندر کی ماں کو جو خط لکھا تھا اسمیں ایک فقرہ یہ تھا کہ

[1] یہ فارابی کی تحقیق ہے لیکن ابن رشد اور شہرستانی کی تحقیقات اسکے خلاف ہے۔ انکی راے کے بموجب ارسطو افلاک کے قدیم ہونیکا قایل تھا اور اس بات کا بھی قایل تھا کہ خدا نے افلاک کو نہیں پیدا کیا بلکہ حرکت پیدا کی، اور یہ حرکت افلاک کی لازم [illegible]

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی، اور سیکڑوں مسائل کی غلطی ثابت کی، قدمائے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصًا امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دہجیاں اڑا دیں، علم کلام کا یہ حصہ الگ کر دیا جائے تو در حقیقت وہ ایک مستقل اور جداگانہ فلسفہ ہوگا اور اگر فرصت نے مساعدت کی تو میں اسپر ایک مستقل کتاب لکھونگا لیکن یہ حصہ درحقیقت علم کلام میں داخل نہیں۔

متکلمین نے یونانی مسائل سمجھنے میں جو غلطیاں کیں

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کو حکمائے یونان کے خیالات اور مسلمات کے سمجھنے میں بہت غلطیاں واقع ہوئیں جسکی وجہ یہ ہوئی کہ حکمائے اسلام مثلاً ابن سینا وغیرہ یونانی زبان سے واقف نہ تھے اور انکا دارومدار بالکل ان ترجموں پر تھا جو حنین اور اسحاق وغیرہ نے کئے تھے۔ یہ غلطی ابن سینا کو زیادہ تر واقع ہوئی، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ، میں اکثر موقعوں پر نہایت تصریح سے اسکا ذکر کیا ہے، غلطی پر غلطی یہ ہوئی کہ ابن سینا کو مفسر ارسطو ہونیکی حیثیت سے ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ جو کچھ اسکی زبان سے نکلا لوگوں نے اسکو ارسطو کی زبان سے نکلا ہوا سمجھا، یہانتک کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جنکو ارسطو اور افلاطون سے مطلق لگاؤ نہیں تاہم امام رازی اور امام غزالی اور تمام متکلمین، انکو ارسطو اور افلاطون کی طرف منسوب کرتے ہیں اور انکی تردید کر کے خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ یونانی کی تردید کی، حالانکہ وہ مسائل، ابن سینا کی ایجادات اور مخترعات سے ہیں۔

حکیم ابونصر فارابی نے ایک رسالہ الجمع بین الرائین لکھا ہے جو آجکل یورپ میں

یہ کتاب چھپ گئی ہے اور ہماری نظر سے گذری ہے۔

امام غزالی نے بھی ایک کتاب اس بحث پر لکھی جو ہماری نظر سے گذری ہے، ان تمام تصنیفات کا یہ انداز ہے کہ توراۃ اور انجیل کی تحریف کو دو دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کتابوں کے نسخوں میں سخت اختلاف ہے، اور چونکہ اُن میں کسی طرح تطبیق نہیں ہو سکتی۔ اسلئے انمیں سے کسی پر اعتبار نہیں ہو سکتا دوسرے یہ کہ ان میں اکثر باتیں خلافِ عقل ہیں، اور اسلئے وہ منزل من اللہ نہیں ہو سکتیں، یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ علمائے سلف کسی بات کا خلاف عقل ہونا اس بات کی دلیل قرار دیتے تھے کہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہو سکتی۔

فلسفہ کا رد

فلسفہ کی روسے علم کلام کو صرف اسقدر تعلق تھا کہ اسکے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہوں وہ باطل کر دیئے جائیں لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ عام طور پر فلسفۂ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جسکی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اسکے گرویدہ ہو گئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اسکے ضعیف مسائل بھی قوی اور یقینی معلوم ہوتے تھے۔ انہی میں اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہیں اُسکے وہی مسائل کیوں ضعیف ہونگے جو اسلام کے مخالف ہیں۔

کتاب میں اجمالاً کیا ہے۔ علامہ ابن حزم نے کتاب الملل والنحل میں نہایت تفصیل سے ان دونوں مذہبوں کو رد کیا ہے۔ اس مضمون پر جن لوگوں نے کتابیں لکھیں انمیں سے دو شخص خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں۔ عبد اللہ ترجمان اور یحییٰ بن جزلة۔ یحییٰ ابن جزلة ابتداء میں عیسائی تہا۔ علوم کی تحصیل ولید معتزلی سے کی اور اسکی ہدایت اور قوت استدلال کا معتقد ہوکر ۴۶۶ھ میں اسلام لایا۔ چونکہ انجیل اور توراۃ کا ماہر تہا آنحضرت کی پیشینگوئیوں پر جو ان کتابوں میں موجود ہیں ایک مستقل کتاب لکھی۔ اور اس بحث پر غالباً یہ سب سے پہلی تصنیف ہے۔ اسلام لانے کے بعد اسنے ایک خط رسالہ کی شکل میں الیا کے نام لکھا جو اس زمانہ کا بشب تہا۔

اسنے اپنی تصنیف میں اسبات کو نہایت صاف دلائل سے ثابت کیا کہ یہود ونصاریٰ آنحضرت کی پیشینگوئیوں کو جانکر چھپاتے اور جھٹلاتے ہیں۔[۱]

عبد اللہ ترجمان بھی پہلے عیسائی تہا، اسکے اسلام لانے کی یہ وجہ ہوئی کہ توراۃ اور انجیل میں آنحضرت کی پیشینگوئیاں دیکھکر اپنے اُستاد سے جو اس زمانہ کا بہت بڑا پادری تہا۔ اسکی حقیقت دریافت کی۔ پادری نے کہا بے شبہہ یہ پیشینگوئیاں آنحضرت کی ہی شان میں ہیں لیکن میں دنیاوی منافع کی بنا پر انکو ظاہر نہیں کرسکتا۔ تمکو خدا توفیق دے تو مسلمان ہوجاؤ۔ چنانچہ وہ مسلمان ہوگیا اور تحفة الاریب نام ایک کتاب لکھی جسمیں تمام حالات درج کئے اور کتب آسمانی سے آنحضرت کی پیشینگوئیاں ثابت کیں۔

[۱] ابن خلکان ذکر یحییٰ بن جزلة

اضافہ ہوتی گئیں اُسکے لحاظ سے، اب علم کلام دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد کا اثبات۔

(۲) فلسفہ، ملاحدہ اور دیگر مذاہب کا رد۔

مذاہب باطلہ کا رد

دوسرے مذاہب کا رد۔ ابتداہی سے شروع ہوگیا تھا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ عباسیوں کے دربار میں ہر مذہب و ملت کے لوگ شامل تھے اور ان میں باہم مذہبی مناظرات ہوتے رہتے تھے۔

اس موضوع پر سب سے پہلے یعقوب کندی نے جو حکماے اسلام کا سرخیل ہے، چند رسالے لکھے چنانچہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں مفصلہ ذیل رسالوں کا ذکر کیا ہے

رسالۃٌ فی الرد علی المنانیۃ	یعنی منانیہ کا رد۔ جو پارسیوں کا ایک فرقہ تھا
رسالۃٌ فی الرد علی الثنویۃ	پارسیوں کا رد۔ جو دو خدا کے قائل تھے
رسالۃٌ فی الاحتراس من خدع السوفسطائیین	سوفسطائیہ ایک فرقہ تھا جو تمام اشیا میں شک کرتا تھا یہ رسالہ انکے مغالطوں کے اظہار میں ہے۔

یعقوب کندی کے بعد جاحظ نے نصاری اور یہود کی رد میں کتابیں لکھیں، پھر اس موضوع پر اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں، انھیں سے النصیحۃ الایمانیہ۔ تحفۃ الاریب۔ تخجیل۔ انتصارات اسلامیہ۔ اور عبدالجبار مغربی۔ قاضی ابوبکر۔ امام جوینی۔ ابن الطیب۔ طرسوسی۔ ابن عوض۔ دمیاطی کی تصنیفات کا ذکر، صاحب کشف الظنون نے اپنی

اس سے بڑھکر یہ آفت تھی کہ ظاہر پرست فقہا بھی عوام کے ساتھ ہو جاتے تھے اور کفر کے فتووں سے انسان کا زندہ رہنا مشکل کر دیتے تھے۔ امام غزالی - آمدی رازی - ابن رشد - شہرستانی - اور ابن تیمیہ کے حالات اوپر پڑھ آئے ہو، انمیں ایک بھی فقہاء کے فتوؤں کے حملوں سے نہ بچ سکا. حالانکہ ان بزرگوں نے بہت کم آزادی سے کام لیا تھا اور کچھہ کہتے بھی تھے تو سو پہلو بچا کر کہتے تھے۔

امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات پڑھو تو صاف نظر آتا ہے کہ سیکڑوں خیالات دل میں بھرے ہیں لیکن زبان تک نہیں لا سکتے۔ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض کتابوں میں مینے کچھہ اصلی خیالات بیان کئے ہیں لیکن قسم دلائی ہے کہ بجز خاص اہل لوگوں کے یہ کتابیں اور کسی کے ہاتھہ میں نہ جانے پائیں۔ امام صاحب اور اور بزرگوں کے اس قسم کی تصریحات، ہم کتاب کے دوسرے حصہ میں نقل کرینگے۔

یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے ائمہ فن کے اصلی خیالات، یا سرے سے ظاہر نہو سکے، یا ہوے تو اس طرح کہ کسی نے سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔

معتزلہ نے البتہ جو کچھہ کہنا تھا کھل کر کہا جسکی وجہ یہ تھی کہ انکو عوام سے سروکار نہیں ہوتا تھا یعنی نہ وہ واعظ ہوتے تھے، نہ فتوے دیتے تھے، نہ امامت و خطابت کرتے تھے۔ لیکن اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ آج انکی ایک تصنیف بھی موجود نہیں، کتابوں میں اگر انکے حالات اور اقوال مذکور نہ ہوتے تو یہ پتہ لگنا بھی مشکل تھا کہ وہ دنیا میں کبھی تھے بھی یا نہیں۔

علم کلام کے مسائل

علم کلام اگرچہ ابتدا میں ایک مختصر اور سادہ علم تھا لیکن رفتہ رفتہ اسمیں جو چیزیں

میں اپنے نقیب اور سفیر بھیجے، چنانچہ عبد اللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن۔ ایوب کو جزیرہ۔ حسن بن زکوان کو۔ کوفہ۔ عثمان طویل کو ارمینہ کی طرف روانہ کیا، ہر جگہ ان سفراء نے نہایت آزادی کے ساتھ اپنے خیالات کی اشاعت کی، اور مخالفین سے مناظرے[1] کیے۔

عباسیہ کے دربار میں پارسی۔ مانوی۔ یہودی۔ عیسائی۔ ہر فرقہ اور ہر ملت کے علما موجود تھے، دربار ہی میں مناظرہ کی مجلسیں منعقد ہوتی تھیں، اکثر اوقات خلیفۂ وقت خود مناظرہ کا ایک فریق ہوتا تھا باوجود اسکے، لوگ نہایت آزادی، بیباکی، اور دلیری سے اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے اور اسکی کچھہ پروا نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا کیا مذہب، اور کیا اعتقادات ہیں۔

تیسری صدی میں ایک شخص ابن الراوندی المتوفی ۲۴۵ھ گذرا ہے جسکا نام احمد بن یحیٰی ہے وہ بہت بڑا فاضل تھا چنانچہ ابن خلکان نے اُسکے نام کی سرخی العالم الشہیر کے لقب سے لکھی ہے۔ اور لکھا ہے کہ ایکسو چودہ کتابیں اسکی تصنیف سے ہیں۔"

معلوم نہیں کن اسباب سے وہ ملحد ہو گیا اور اسلام کی مخالفت میں بہت سی کتابیں لکھیں، ایک کتاب میں تمام موحدین کا رد لکھا جسکا نام کتاب التاج ہے، ایک کتاب نعوذ باللہ، قرآن مجید کی رد میں لکھی۔ ایک کتاب میں جسکا نام فرید ہے،

[1] ملل و نحل مرتضیٰ صفحہ ۱۹

السيرافي النحوي ثم القاضي ابوبكر بن الطيب
والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وابو المعالي
وابو القاسم الانصاري وخلق لا يحصرون
وآخر من تجرد لذلك تقي الدين ابن تيمية
الحافظ فانه اتى في كتابيه الكبير والصغير
بالعجب العجاب۔

بحث پر کتاب لکھی، وہ ابوسعید سیرافی نحوی ہے،
پھر قاضی ابوبکر۔ قاضی عبد الجبار۔ ابن جبائی۔ ابوالمعالی
ابوالقاسم انصاری، اور بہت سے لوگوں نے
اسپر کتابیں لکھیں۔ سب سے اخیر ابن تیمیہ نے اس بحث
پر دو کتابیں چھوٹی بڑی لکھیں جو نہایت حیرت انگیز
ہیں۔

ابن تیمیہ کی کتاب ہمارے پاس موجود ہے، اور ہم کسی موقع پر اسکے مضامین ناظرین
کے سامنے پیش کرینگے۔

آزادی

علم کلام کی تاریخ میں سب سے زیادہ عجیب و غریب چیز، دولت عباسیہ کی آزادی اور
آزادپسندی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہی چیز ہے جسنے علم کلام کو اس رتبہ پر پہونچایا۔
ورنہ اگر ان بزرگوں کی ہدایت پر عمل کیا جاتا جو ہر موقع پر السؤال بدعة سے کام لیتے تھے
تو آج علم کلام کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ یہ اسی آزادی کا اثر تھا کہ ایک ہی صدی
کے اندر اندر، گوناگوں خیالات کا سیلاب سا آگیا جو لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا اور جسکی بدولت
بیسیوں نئے نئے فرقے قائم ہوتے جاتے تھے، یہ فرقے اگرچہ اعتقادات میں باہم
مختلف تھے تاہم ہر فرقہ کو عام آزادی حاصل تھی، ہر فرقہ جسطرح اور جس تدبیر سے اپنے
اعتقادات اور خیالات کو پھیلانا چاہتا تھا پھیلا سکتا تھا۔

خلیفہ منصور کے زمانہ میں واصل بن عطاء نے جو مشہور معتزلی گذرا ہے، تمام بلاد اسلامیہ میں

کا رد لکھا۔ پھر جبائی نے ارسطو کی کتاب کون و فساد کی رد میں ایک کتاب لکھی۔ اس مذاق کو برابر ترقی ہوتی گئی یہانتک کہ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ لکھی۔ اور ابوالبرکات نے کتاب المعتبر میں فلسفہ کے بہت مسائل کی غلطی ثابت کی۔ امام رازی نے اُسپر ایک دفتر کا دفتر طیار کر دیا۔ علامہ ابن تیمیہ نے خاص فلسفہ کی رد میں چار جلدوں میں ایک کتاب لکھی۔ یہ تصنیفات اگرچہ جس غرض کے لئے لکھی گئی تھیں (یعنی علم کلام) اس سے توانکو کچھ علاقہ نہ تھا لیکن انکی بدولت فلسفہ کا رعب دلوں سے اُٹھ گیا۔ اہل نظر فلسفہ کی تنقید پر آمادہ ہو گئے اور سیکڑوں مسائل کی غلطیاں کھُل گئیں۔

اکثر یورپین مصنفوں نے لکھا ہے کہ مسلمان عموماً ارسطو کی کورانہ تقلید کرتے تھے یہانتک کہ ایک بان ورانز نے لکھا ہے کہ مسلمان، ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے۔ ان کوتاہ نظروں کو چاہئے کہ وہ فارابی اور ابن سینا کے بجائے۔ ابوالبرکات امام غزالی۔ امام رازی۔ آمدی اور ابن تیمیہ کی تصنیفات پڑھیں، فلسفہ تو فلسفہ مسلمانوں نے تو یونانی، منطق کی بھی غلطیاں ثابت کیں جنکی غلطی کا احتمال بھی کبھی کسیکو پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔

علامہ مرتضی حسینی، احیاء العلوم کی شرح میں لکھتے ہیں[1]۔

واول من بین فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصحيح والمذهب ابو سعيد	اول جس شخص نے منطق کا فاسد اور متناقض ہونا اور اسکے بہت سے مسائل کا خلاف عقل ہونا ثابت کیا اور اس

[1] جلد اول مطبوعہ مصر صفحہ ۱۷۲۔

کہ ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کئے ہیں، مثلاً اثبات فاعل کے مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں۔

وَاِنَّمَا اتَّبَعَ هٰذَانِ الرَّجُلَانِ فِيْهِ الْمُتَكَلِّمِيْن مِنْ اَهْلِ مِلَّتِنَا۔[1]	اسباب میں ان دونوں (یعنی فارابی و ابن سینا) نے ہمارے متکلمین کی پیروی کی ہے۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين[2]	اور یہ وہ طریقہ ہے جو ابن سینا نے متکلمین سے اخذ کیا ہے۔

علم کلام کا احسان

علم کلام کا یہ احسان ہمیشہ یادگار رہے گا کہ اسکی بدولت یونانیوں کی غلامی سے آزادی ملی، یونانی فلسفہ نے دنیا میں اسقدر رواج و قبول حاصل کیا تھا کہ اسکے مسائل وحی کی طرح تسلیم کیے جاتے تھے، مسلمانوں نے بھی انکے فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھا اور ارسطو و افلاطون کو علم کا دیوتا سمجھے، فارابی سے کسی نے پوچھا کہ آپکو ارسطو سے کیا نسبت ہے، اُسنے جواب دیا کہ میں اگر ارسطو کے زمانہ میں ہوتا تو اسکا ایک لائق شاگرد ہوتا۔ بوعلی سینا نے شفا میں ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ اتنا مدید زمانہ گذر چکا لیکن ارسطو کی تحقیقات پر ایک ذرہ بھر اضافہ نہو سکا۔

یونانیوں کی یہ حلقہ بگوشی اسوقت تک قایم رہی جب تک علماے کلام نے فلسفہ کو نکتہ چینی کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ سب سے پہلے نظام نے ارسطو کی کتاب الطبائع

[1] تہافتہ صفحہ ۱۰۔ [2] تہافتہ صفحہ ۱۲۷۔

وهذا كلام ارسطو موجود وكلام هولاء موجود فان هولاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية اكثر من اولئك بكثير كثير۔

ارسطو اور متکلمین دونوں کا کلام ہمارے سامنے ہے۔ متکلمین کا کلام۔ ارسطو وغیرہ کی بہ نسبت کہیں بڑھکر یقینی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے۔

امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں نبوات۔ معجزات، معاد وغیرہ کے جن مسائل کو فلاسفۂ یونان کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ فلاسفۂ یونان کی ایجاد نہیں، بلکہ ابن سینا کی ایجاد ہیں، اور درحقیقت ابن سینا کی بھی ایجاد نہیں بلکہ ابن سینا نے قدمائے متکلمین کی تحقیقات کو کسیقدر بدلکر نئے پیرایہ میں ظاہر کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وابن سينا تكلم في اشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت اليها عقولهم فانه استفادها من المسلمين۔

ابن سینا نے الٰہیات۔ نبوات۔ معاد اور شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اسکے اسلاف (حکمائے یونان) نے نہیں کہی تہیں، نہ وہاں تک انکا ذہن پہنچا تہا بلکہ ان باتونکو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی شہرت عام طور پر علوم عقلیہ میں نہیں ہے، اسلئے ان کی شہادت پر غالباً لوگونکو اعتبار نہ ہوگا لیکن علامہ ابن رشد نے جس سے بڑھکر مسلمانوں میں کوئی شخص فلسفہ داں نہیں گذرا، تہافت میں بہت سے مسائل کی نسبت تصریح کی ہے۔

تہافتہ میں لکھتے ہیں۔

اما الکلام فی المعجزات فلیس فیہ للقدماء من الفلاسفۃ قول[1] اما ما حکاہ فی الرؤیا عن الفلاسفۃ فلا اعلم احداً قال بہ من القدماء[2] یزعم ان الفلاسفۃ ینکرون حشر الاجسام وھذا شیٔ ما وجد لواحد ممن تقدم فیہ قول[3]۔	باقی معجزات کی بحث تو قدمائے فلاسفہ نے اسکے متعلق کچھ نہیں کہا ہے، باقی رویا کے متعلق غزالی نے حکمائے جو نقل کیا ہے تو مجھکو قدما میں سے کوئی اسکا قائل نہیں معلوم ہوتا۔ غزالی خیال کرتے ہیں کہ فلاسفہ حشر اجساد کے منکر ہیں۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق قدما کا کوئی قول موجود نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے گو ارسطو اور افلاطون وغیرہ کے فلسفہ کو نہایت عزت کی نگاہ سے دیکھا اور انکے تمام مسائل اخذ کئے، لیکن یہ شاگردی طبیعیات و ریاضیات وغیرہ تک محدود تھی۔ الٰہیات۔ یونانیوں کے ہاں خود اسقدر ناقص اور غیر مکمل تھی کہ مسلمان اس سے کیا تمتع اٹھا سکتے تھے۔ یونانیوں کی الٰہیات کو علمائے کلام نے ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا۔ علامہ ابن تیمیہ حالانکہ متکلمین کے معتقد نہیں ہیں چنانچہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

ان کثیراً مما یتکلم المتکلمون باطل	متکلمین کی اکثر باتیں لغو ہیں۔

تاہم اس عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

۱ صفحہ ۱۲۶ ۲ صفحہ ۱۲۷ ۳ صفحہ ۱۲۹

کیا عجیب بات ہے کہ یہی خیالات کسی کے نزدیک کفر ہیں اور کسی کے نزدیک حقایق واسرار۔ حضرات صوفیہ کی بزم میں شیخ کا جو رتبہ ہے وہ معلوم ہے، اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا شیخ کی نسبت جو خیال ہے وہ قابل اظہار نہیں۔

علم کلام

پر

ایک اجمالی نظر

اس خیال کی غلطی کہ علم کلام کے اکثر مسائل یونان سے ماخوذ ہیں

اکثر لوگونکا خیال ہے کہ علم کلام کے مسائل اکثر یونانیوں سے ماخوذ ہیں، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ امام غزالی نے مضنون صغیر وکبیر وجواہر القران وغیرہ میں نبوت۔ وحی۔ الہام۔ رویا۔ عذاب وثواب۔ معجزات کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے وہ بالکل ابن سینا وفارابی سے ماخوذ ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں فلسفۂ یونان ہی کی نقل ہوتی ہے لیکن اس خیال میں متعدد اور توبرتو غلطیاں ہیں، بے شبہہ مسائل مذکورہ کے متعلق امام غزالی کی تحقیقات ابن سینا وفارابی سے ماخوذ ہے لیکن یہ مسائل خود ابن سینا وفارابی کی ایجاد ہیں۔ یونانیوں سے اسکو کچھ واسطہ نہیں، علامہ ابن رشد

یہاں ہمکو صرف انکی الٰہیات سے بحث ہے جسکا اثر علم کلام پر پڑا ہے۔

شیخ نے الٰہیات میں زیادہ تر بو علی سینا کی تقلید کی، یا انکو بو علی سینا سے توارد ہوا لیکن وحی - الہام، اور رویت ملائکہ کی نسبت ان کا ایک خاص مذہب ہے جسکی تفصیل یہ ہے۔

شیخ کے نزدیک وجود کے اقسام میں سے ایک وجود مثالی ہے اور وحی و الہام وغیرہ سب اسی مثالی وجود کے مظاہر ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

وما یتلقی الانبیاء والاولیاء وغیرھم من المغیبات فانھا قد ترد علیھم نحو اسطر مکتوبۃ وقد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذا وقد یکون ھایلا وقد یشاھدون صور الکائنات وقد یرون صورا حسنۃ انسانیۃ یخاطبھم فی غایۃ الحسن فیناجیھم بالغیب۔	اور انبیا و اولیا وغیرہ کو جو عالم غیب کی باتیں معلوم ہوتی ہیں اسکی بہت سی صورتیں ہیں، کبھی تو لکھی ہوئی سطریں ہوتی ہیں۔ کبھی شیریں یا مہیب آوازیں سنائی دیتی ہیں کبھی موجودات کی صورتیں نظر آتی ہیں، کبھی نہایت خوبصورت انسانی صورتیں دیکھتے ہیں، جو انسے غیب کی باتیں کہتی ہیں۔

غرض اس قسم کی اور متعدد صورتیں لکھکر لکھتے ہیں۔

کلھا مُثُلٌ قائمۃ وکذا الروایح وغیرھا۔	یہ سب مثالی صورتیں ہیں جو بذات خود قایم ہیں اور خوشبو وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔

کہ گھوڑا ایک جانور ہے جو ہنہناتا ہے تو وہ ہنہنانے کے مفہوم کو کیونکر سمجھ سکے گا۔

اس بنا پر شیخ الاشراق کے نزدیک کسی چیز کی تعریف کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکے وہ تمام ذاتیات یا اوصاف بیان کئے جائیں جو اگرچہ الگ الگ، اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں لیکن اُنکا مجموعہ کسی اور چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔

مُوجہات کی جو بہت سی قسمیں قرار دی ہیں، شیخ نے اس سے بھی اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اصل جہت وجوب ہے، باقی امکان، و امتناع۔ تو یہ محمول میں داخل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ انسان، کاتب بالامکان ہے، تو امکانِ کتابت ضروری ہے، یعنی انسان کا ممکن الکتابت ہونا ضروری اور لابدی ہے، اسلئے ممکنہ بھی درحقیقت موجبہ ہے۔

فلسفہ کے بہت سے مسائل میں شیخ کو ارسطو وغیرہ سے اختلاف ہے، مثلاً ارسطو ہیولی کا قایل ہے، شیخ نے ہیولی کو باطل کیا ہے، ارسطو وغیرہ ممکنات کے وجود کو زاید عن الماہیتہ سمجھتے ہیں، شیخ عینیت کے قائل ہیں، ارسطو وغیرہ عقول عشرہ کے قائل ہیں، شیخ کے نزدیک، عقول، دس پر محدود نہیں بلکہ سیکڑوں ہزاروں لاکھوں عقول ہیں یعنی ہر شے کا ربّ النوع ایک عقل ہے، فلاطوں نفس کے قایم ہونیکا قائل ہے، شیخ نے اسکے بطلان پر متعدد دلائل قایم کئے ہیں، ارسطو وغیرہ مقولاتِ عشر کے قائل ہیں، شیخ کے نزدیک یہ سب اعتباری چیزیں ہیں، اس قسم کے مسائل اگرچہ کثرت سے ہیں لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں

کی ہے کہ یہ مسائل، خدا نے مجھپر الہام کئے، فلسفہ کے علاوہ اُنہوں نے منطق میں بھی تصرف کیا۔ بعض مسائل کو غلط ثابت کیا۔ بعض کی ترمیم و اصلاح کی، انہیں سے بعض کو ناظرین کی دلچسپی کے لئے ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

منطق میں اشیاء کی تعریف کا یہ طریقہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس شے کی حدود حقیقت بیان کرنی ہو اسکے دو قسم کی ذاتیات یا اوصاف بیان کرنے چاہیں ایک وہ جو اوروں میں بھی پائی جاتی ہوں مثلاً انسان کا حساس ہونا، متحرک بالارادہ ہونا کہ انسان کے سوا اور جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے، دوسرے وہ جو خاص اور مختص ہوں مثلاً نطق کی صفت کہ انسان کے سوا، اور کسی جانور میں نہیں پائی جاتی۔ ان دونوں قسم کے اجزاء یا اوصاف کا جو مجموعہ ہوگا وہی اس شے کی حد اور حقیقت ہوگی ان اجزا کو جنس و فصل کہتے ہیں۔

شیخ الاشراق کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو جزو ایسا خاص ہے کہ اس ماہیت کے سوا اور کسی چیز میں پایا ہی نہیں جاتا۔ اُسکا علم مخاطب کو کیونکر ہوگا، یہ ماہیت تو ابھی مخاطب کو معلوم نہیں اور اس ماہیت کے سوا، اور کہیں اسکا وجود نہیں، مثلاً گھوڑے کی تعریف، منطق میں حیوان صاہل سے کرتے ہیں، صاہل کے معنی ہنہنانے کے ہیں، ہنہنانا ایک خاص آواز ہے جو گھوڑے کے ساتھ خاص ہے، اب فرض کرو کہ ایک شخص کو گھوڑے کی حقیقت معلوم نہیں نہ اُسنے پہلے کبھی گھوڑا دیکھا ہے، نہ ہنہنانے کی آواز سُنی ہے اب اُس سے اگر کہا جائے

اسپر سلطان صلاح الدین نے الملک الظاہر کو اُنکے قتل کا فرمان بہیجا اور وہ ۵۸۶ھ
میں قتل کر دیے گئے۔ یہ طبقات الاطبار کی روایت ہے،

اگرچہ یہ امر اور تمام تاریخوں سے بہی ثابت ہے کہ صلاح الدین نے اُنکے قتل کا
حکم بہیجا تہا لیکن ہمارے نزدیک علمار کی برہمی حسد اور رشک کی وجہ سے نہیں تہی بلکہ
درحقیقت وہ شیخ الاشراق کو گمراہ سمجھتے تھے۔

شیخ الاشراق کی تصنیفیں آج بہی موجود ہیں، انمیں سیکڑوں باتیں مذکور ہیں
جو فقہا کے نزدیک ضلالت اور کفر ہیں۔ حکمۃ الاشراق میں زردشت وغیرہ کو پیغمبر
لکہا ہے، اور حکماے یونان کو مقربان بارگاہ الٰہی میں شمار کیا ہے، اس سے زیادہ
کفر کے لئے کیا چاہیے۔

شیخ نے فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے اکثر فلسفہ ارسطو کے موافق
ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب یعنی حکمۃ الاشراق خاص اپنے مذاق پر لکہی ہے۔
حکماے یونان کے مسائل پر نکتہ چینی، قدماے متکلمین ہی کے زمانہ سے شروع
ہو چکی تہی جسکو امام غزالی و رازی نے بہت وسعت دی لیکن شیخ الاشراق کو
ایک خاص امتیاز حاصل ہے، امام غزالی وغیرہ کا مقصد صرف رد و قدح تہا، خود کسی فلسفہ
کے بانی نہ تہے بخلاف اسکے شیخ الاشراق نے اپنا ایک خاص فلسفہ مرتب کیا
جسکا نام فلسفہ اشراق رکہا۔ اسمیں وہ ارسطو کے اکثر مسائل کو غلط ثابت کر کے
خود اپنا مذہب لکھتے ہیں اور اسپر دلائل قایم کرتے ہیں، کتاب کے خاتمہ میں تصریح

سبیل اللہ عزوجل وھو ذوق امام الحکمۃ ورئیسھا افلاطن صاحب الاید والنور وکذا من قبلہ من زمان والد الحکماء ھرمس من عظماء الحکماء واساطین الحکمۃ مثل انبادقلس و فیثاغورس وغیرھما وعلی ھذا امتبنی قاعدۃ الشرق فی النور والظلمۃ التی کانت طریقۃ حکماء الفرس مثل جاماسب وفرشادشر وبزرجمھر ومن قبلھم وھی لیست قاعدۃ کفرۃ المجوس والحاد مانی۔

کو اتفاق ہوگا، اور یہ طریقہ امام حکمت و رئیس حکمت یعنی افلاطون کے مذاق کے موافق ہے جو کہ صاحب تائید اور صاحب نور تھا۔ اور یہی طریقہ تمام بڑے بڑے حکما کا تھا جو ابو الحکما دہرمس کے زمانہ سے ہوتے آئے ہیں مثلاً انبادقلس۔ فیثاغورس وغیرہ۔ اور اسی پر حکمائے فارس کے طریقہ کی بنیاد ہے جسکو نور وظلمت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ حکمائے فارس جاماسپ۔ فرشادشر۔ بزرجمہر وغیرہ تھے اور یہ وہ قاعدہ نہیں جو کفار مجوس اور مانی ملحد کا طریقہ ہے

شیخ الاشراق تقریباً ۵۵۰ھ میں پیدا ہوئے، مجد جیلی سے جو امام رازی کے استاد تھے معقولات کی تحصیل کی، خداداد ذہانت وطباعی سے تھوڑی ہی عمر میں وہ کمال حاصل کیا کہ تمام ممالک اسلامیہ میں اُنکا کوئی ہمسر نہیں رہا۔

۵۷۹ھ میں جب وہ حلب گئے تو وہاں، الملک الظاہر غازی جو سلطان صلاح الدین کا فرزند تھا حکمران تھا، اسنے اُنکی بہت قدر کی، اور ایک مجلس مناظرہ منعقد کی جسمیں تمام بڑے بڑے اکابر علما شریک ہوئے، شیخ الاشراق نے اس مجمع میں دقایق فن پر ایسی تقریر کی کہ تمام معاصرین ماند پڑ گئے، یہانتک کہ علما اُنکے دشمن ہو گئے اور سلطان صلاح الدین کو لکھا کہ اگر یہ شخص زندہ رہا تو آپکے خاندان کو بلکہ تمام مسلمانوں کو گمراہ کر دیگا

کہیں واعظ۔ کہیں فلسفی، کہیں حکیم۔ اسلئے یہ امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے کہ واقعی اُن کا کیا خاص مشرب ہے، اور کیا اعتقادات ہیں۔ انکی تمام تصنیفات جب جمع کیجائیں اور ایک کو دوسرے سے ملایا جاوے، اور اُنکے اشارونکے مخفی زبان سے آشنائی ہو تب یہ راز کھُلسکتا ہے۔ اسلئے ہمنے انکے حالات میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے جسمیں یہ مباحث نہایت تفصیل سے لکھے ہیں۔ یہ کتاب چھپکر شائع ہوچکی ہے۔

امام غزالی نے اگرچہ علماے ظاہر کے ڈر سے نہایت احتیاط اور پردہ داری سے کام لیا تاہم سمجھنے والے سمجھہ گئے کہ وہ فلسفہ کی زبان میں باتیں کرتے ہیں۔ اس بنا پر بڑے بڑے نامور علما مثلاً قاضی عیاض۔ محدث ابن جوزی۔ ابن قیم وغیرہ نے انکی ضلالت اور گمراہی کی تشہیر کی۔ قاضی عیاض کے حکم سے انکی کتابیں اندلس میں ضایع کردی گئیں چنانچہ ان واقعات کی تفصیل اُنکے حالات میں کی گئی ہے۔

امام غزالی کی بدولت، فلسفہ نے مذہبی گروہ میں بار پایا اور فلسفہ اور منطق کی تعلیم عام ہوگئی جس کی بدولت ایسے بہت سے لوگ پیدا ہو گئے جو مذہب کو فلسفہ کیساتھ ملانا چاہتے تھے انہیں شیخ الاشراق شیخ شہاب الدین مقتول سب کے سرخیل نکلے، انہوں نے اسقدر فیاض دلی کی کہ فلسفہ کو مذہب کے پہلو میں بٹھادیا۔ انکے خیالات کے اندازہ کرنے کے لئے ہم انکی مشہور کتاب حکمۃ الاشراق کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہیں۔

وماذکرتہ من علم الانوار وجمیع ما یبتنی علیہ غیرہ یساعدنی علیہ کل من سلک	یہنے علم مکاشفہ کا جو ذکر کیا ہے اور اُسکے جو مقدمات بیان کئے ہیں اُس سے تمام سالکان طریق

ہیں انکا ذکر کسیقدر تفصیل کے ساتھ کیا ہے، ان لوگوں نے اپنے مقصد کی تصریح ایک موقع پر خود کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے۔

" حکمائے قدیم نے بہت سے علوم و فنون پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً طب۔ ریاضیات نجوم۔ طبعیات وغیرہ، ان تصنیفات نے مختلف نتیجے پیدا کئے۔ ایک گروہ نے تو اُنسے مخالفت کی جسکی وجہ یا تو ناواقفیت تھی۔ یا یہ کہ وہ مسائل سرے سے اُنکی سمجھ سے باہر تھے۔ دوسرے گروہ نے ان علوم کو پڑھا لیکن چونکہ پوری تکمیل نہیں کی اسلئے نتیجہ یہ ہوا کہ احکام شریعت کے منکر ہو گئے اور مذہبی باتونکو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے ہمارے برادران صاحب کمال کا مقصد چونکہ دونوں کی حقیقت تک پہونچنا ہے اسلئے ہم لوگوں نے یہ (۵۱) رسالے لکھے جسمیں شریعت اسلامی، اور علوم فلسفیہ کے حقایق ظاہر کئے گئے"[1]

پانچویں صدی ہجری میں امام غزالی پیدا ہوئے جو اس سلسلہ میں تمام متقدمین و متاخرین کے سر حلقہ ہیں۔ اُنہوں نے منقول کو بالکل معقول سے ملادیا اور اس خوبی سے ملایا کہ دونوں میں سے کسیکا پہلو نہ دبا۔ آج جدید علم کلام کی عمارت اگر قایم کیجا سکتی ہے تو انہی کے خیالات کی بنیاد پر قایم ہوسکتی ہے، اسی بنا پر ہم انکے خیالات کو اس کتاب کے دوسرے حصہ میں لکھینگے۔ البتہ اس موقع پر یہ بتا دینا ضرور ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات ہر علم میں ہیں اور ہر جگہ وہ ایک نیا قالب بدل لیتے ہیں۔ وہ کہیں متکلم ہیں، کہیں فقیہہ

[1] رسائل اخوان الصفا جلد ۲ صفحہ ۳۲۹۔

فالانبیاء یرون ذلک فی الیقظة و تخاطبھم ھذہ الاشیاء فی الیقظة	تو پیغمبر لوگ (علیہم السلام) ان چیزوں کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں، اور یہ چیزیں اُنسے بیداری کی حالت میں باتیں کرتی ہیں۔

عبد الرزاق لاہجی نے گوہر مراد میں اس مضمون کو اسطرح ادا کیا ہے کہ جسطرح ہم لوگوں کا دماغ محسوسات کو مجرد کر کے صُور عقلیہ بنا دیتا ہے، اسیطرح انبیاء علیہم السلام کی قوت قدسیہ، معقولات کو محسوسات کا لباس پہنا دیتی ہے "

لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ وحی اور مشاہدہ کی یہ حقیقت، صرف حکماء کا مذہب ہے، علماء ظاہر کے نزدیک۔ یہ قول بالکل کفر میں داخل ہے۔

اسی زمانہ کے قریب **اخوان الصفا** کی مجلس قایم ہوئی جسکا مقصد شریعت و فلسفہ کا باہم تطبیق دینا تھا۔

اس مجلس کے ممبروں نے فلسفہ اور شریعت کے مہات مسائل پر (۵۱) رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے آج ۴ ضخیم جلدوں میں موجود ہیں لیکن اتنی جرات ان لوگوں کو بھی نہوئی کہ اپنے نام ظاہر کر سکتے۔ ان میں سے جن لوگوں کے نام کشف الظنون میں مذکور ہیں یہ ہیں۔ ابو سلیمان محمد بن نصیر البستی۔ ابو الحسن علی بن ہرون الزنجانی۔ ابو احمد مہرجوری۔ زید بن رفاعہ۔

اسقدر سب کو تسلیم ہے کہ ان رسالوں کے لکھنے والے سب حکماے اسلام تھے کشف الظنون میں ہے کلھم حکماء اجتمعوا وصنفوا شہرزوری نے تاریخ الحکماء

کے ذریعہ سے انسان کو محسوس صورتیں نظر آتی ہیں یا وہ محسوس آوازیں سنتا ہے۔

جس طرح مادی اور محسوس معلومات جب ترقی کرتے ہیں تو مادہ سے مجرّد ہو کر صرف مفہوم عقلی رہجاتا ہے اسیطرح مفہوم عقلی جب تنزل کی طرف مائل ہوتا ہے تو جسمانی صورت اختیار کرلیتا ہے، انبیا کو جو ملکوتی صورتیں، مشاہدہ اور محسوس ہوتی ہیں یا جو آوازیں انکے کانوں میں آتی ہیں اسکی یہی حقیقت ہے۔

حکیم اور پیغمبر میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ حکیم۔ محسوسات سے رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اور انبیاء۔ عام انسانوں کے خیال سے قریب ہونیکے لئے ترقی سے تنزل کی طرف آتے ہیں۔

علامہ ابن مسکویہ نے وحی اور مشاہدات اور مسموعاتِ انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ میں بعینہ اُسکو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے۔ الغزالی میں ہمنے اسکی عبارت بتمامہا نقل کی ہے، یہاں صرف ضروری فقرہ پر اکتفا کرتے ہیں۔

اِنّ لسان الحال یصیر مشاھدًا محسوسًا علی سبیل التمثّل وھذہ خاصۃ الانبیاءؑ والرسل علیھم الصّلوٰۃ والسلام کما ان لسان الحال تمثّل۔ فی المنام لغیر الانبیاءؑ ویسمعُون صوتًا وکلامًا۔	زبانِ حال تمثّل کے طور پر، مشاہد اور محسوس ہوتی ہے اور یہ انبیا اور رسولوں کا خاصہ ہے جسطرح زبانِ حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں اور گفتگوئیں سُنتے ہیں۔

انجام اور انسانیت کا آغاز ہے، چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیوں میں اور ان حیوانات میں بہت کم فرق رہجاتا ہے۔

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے یہانتک کہ قوائے عقلیہ۔ ذہن۔ ذکا۔ صفائی باطن، اور پاکیزہ خوئی میں ترقی کرتے کرتے، انسان۔ ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، یہی مرتبہ ہے جسکو ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں۔

وحی کی حقیقت

وحی

انسان کے قوائے ادراکی کی ترقی اس طرح درجہ بدرجہ ہوتی ہے کہ پہلے وہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے پھر محسوسات سے تخیل تخیل سے فکر اور فکر سے عقلیات محضہ کے ادراک تک پہنچتا ہے، لیکن جب انسان اُس مرتبہ تک ترقی کرتا ہے جسکو اوپر ہمنے نبوت کے درجہ سے تعبیر کیا ہے تو اسکو معلومات اور حقایق کے ادراک میں تدریجی ترقی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بلکہ اُسکو ابتداءً حقایق اشیا کا ادراک ہوجاتا ہے، یعنی جو بات اور لوگوں کو جزئیات کے استقراء اور محسوسات کی تجرید، اور مقدمات کی ترتیب سے معلوم ہوتی ہے، وہ پیغمبر کو ابتداءً بغیر غور و فکر کے القا ہوجاتی ہے اسیکو وحی یا الہام کہتے ہیں نبی کبھی کبھی معقولات سے محسوسات کی طرف آتا ہے، اسکو ایک مفہوم کا ادراک قوت عقلیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے پھر قوت عقلیہ، قوت فکریہ، پر اثر ڈالتی ہے، قوت فکریہ قوت متخیلہ پر اور متخیلہ قوت حسیہ پر عمل کرتی ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مفہوم جو عقلی اور مجرد عن المادہ تھا مجسم ہو کر محسوس ہوتا ہے، بعینہ اسطرح جسطرح نیند میں قوت متخیلہ

نباتات

کیونکہ وہ اُس مٹی سے پیدا ہوئی ہے جو حضرت آدم کی خاک سے بچ رہی تھی۔

نباتات ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہو جاتے ہیں تو وہ صنف پیدا ہوتی ہے۔ جو حیوان اور نبات دونوں کا مجموعہ ہے مثلاً مونگا۔ سیپ"

علامہ ابن مسکویہ کے زمانہ تک طبعیات کو اسقدر ترقی نہیں ہوئی تھی اسلئے اُنہوں نے سیپ اور مونگے کی مثال دی، ورنہ آجکل متعدد ایسے نباتات ثابت ہوئے ہیں جو صاف صاف حیوانیت و نباتیت کے جامع ہیں۔ مثلاً ایک گھاس ہی جو درختوں پر لٹکتی رہتی ہے اور جب کوئی جانور اُسکے سامنے سے گذرتا ہے تو وہ لٹک کر نہایت تیزی سے جانور کو لپٹ جاتی ہے، اور اُسکا تمام خون چوس لیتی ہے، یہانتک کہ جانور مرجاتا ہے۔

نباتات جب ترقی کرکے حیوان کے درجہ پر پہونچتے ہیں تو سب سے پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہیں جنمیں حرکت اختیاری کے سوا، اور کوئی چیز نباتات سے بڑھکر نہیں ہوتی، رفتہ رفتہ انہیں ترقی ہوتی جاتی ہے یہانتک کہ لامسہ کے سوا، انمیں اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں، یہانتک کہ ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جنمیں لامسہ۔ سامعہ۔ شامہ۔ ذائقہ باصرہ۔ تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہیں، انمیں بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے چنانچہ ابتدائی درجہ کے جانور محض کودن ہوتے ہیں پھر تیز۔ ذہین۔ زود فہم۔ ہوتے جاتے ہیں۔ یہانتک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آجاتے ہیں۔ مثلاً بندر وغیرہ اس مرتبہ سے بھی جب آگے بڑھتے ہیں تو انسان کی طرح اُنکا قد بھی سیدھا ہو جاتا ہے اور اُنکے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا

کر سکتی کہ وہ بالکل معدوم محض ہو جائے۔

اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ روح مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے، تو نہ اُسکی تحلیل ہوسکتی ہے نہ اُسکے اجزا بدل سکتے ہیں، اسلئے اسکا فنا ہونا غیر ممکن ہے۔

نبوت

نبوّت

نبوت کی حقیقت سمجھہ میں آنے کے لئے پہلے موجودات کی ترتیب اور اُنکے سلسلہ بسلسلہ ترقی پر غور کرنا چاہیئے۔

موجودات کی ترتیب۔

موجودات کا پہلا مرتبہ ہے کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے، عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے جمادات وجود میں آئے جو عالم ترکیب کا سب سے ادنیٰ درجہ ہے، جمادات سے ترقی کرکے نباتات کا درجہ آیا، نباتات نے بھی درجہ بدرجہ ترقی کی، پہلے گھانس وجود میں آئی جو تخم سے نہیں بلکہ آپ سے آپ پیدا ہوتی ہے، پھر درخت پیدا ہوئے، درختوں نیں بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی یہانتک کہ اُس قسم کے درخت پیدا ہوئے جن میں تنہ شاخ پھول پھل ہوتا ہے۔ انکی خوراک کے لئے عمدہ زمین عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، یہانتک کہ ترقی کرتے کرتے انہیں حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور انکی سرحد، حیوانات کے بالکل قریب ہو گئی، مثلاً کھجور اور خرما جنمیں حیوانات کی طرح نر و مادہ ہوتے ہیں اور جسطرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے اسیطرح ان درختوں میں جب تک پیوند نہیں ہوتا بار آور نہیں ہوتے، اسی بنا پر حدیث میں آیا ہے کہ اپنی پھوپھی کھجور کی عزت کرو

ـــه یہ ترتیب علامہ ابن مسکویہ نے بیان کی ہے بالکل ڈارون تہیوری کے موافق ہے۔ ۱۲

اور باطنی پر حکومت کرتی ہو، خود ایک عارضی ناپائدار اور غیر مستقل چیز ہو۔

اس استدلال کو ہم زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ اسطرح بیان کر سکتے ہیں یہ امر مسلم ہے کہ انسان کا جسم اور جسم کی کیفیات سب متغیر ہوتے رہتے ہیں یہاں تک کہ آجکل کے مادیین کا بیان ہے کہ تیس برس کے بعد انسان کے پہلے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا۔ پہلے اجزا تمام بدل جاتے ہیں اور بالکل ایک نیا جسم، پہلے جسم کے مشابہ پیدا ہو جاتا ہے، با ایںہمہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جو ہر حال میں قائم رہتی ہے اور جسکی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید وہی زید ہے جو تیس برس پہلے تھا، یہی چیز ہے جسکو ہم روح اور نفس ناطقہ کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ چیز عرض نہیں ہو سکتی کیونکہ عرض ہر وقت بدلتا رہتا ہے، اور یہ وہ چیز ہے جو تمام تغیرات کے ساتھ بھی قایم رہتی ہے۔

روح کا غیر فانی ہونا

روح کا غیر فانی ہونا۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ روح جوہر ہے، اور جسمانی نہیں ہے تو خود ثابت ہو گیا کہ وہ فانی نہیں کیونکہ فانی ہونا اجسام کا خاصہ ہے، جو چیز جسمانیت سے بالکل بری ہے، وہ کیونکر فنا ہو سکتی ہے۔

یہ دعویٰ موجودہ تحقیقات کے موافق نہایت آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے تحقیقاتِ جدیدہ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ کوئی شے فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف اسکی ہیئت ترکیبی بدلجاتی ہے اور اُسکے اجزا الگ الگ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتے ہیں، تمام دنیا اگر ملکر چاہے تو ایک ذرہ کو اس طرح نہیں فنا

سلئے یہ تمام قوتیں آلہ کے طور پر کام دے رہی ہوں - تجربہ نے قطعاً یہ ثابت کردیا ہے کہ جو چیز جسمانی ہے، اور جسم کا حصہ ہے اُسکی حیثیت آلہ سے بڑہکر نہیں ہے اسلئے وہ چیز جو ان تمام اعضا، حواس اور قوی سے کام لیتی ہے، ضرور ہے کہ ان سب سے بالاتر ہو اور جسمانی نہو - کیونکہ اگر جسمانی ہو تو وہ بہی آلہ ہوگی اور اسکا ایک خاص اور محدود کام ہوگا، یہی عام قوت، اور سب سے کام لینے والی قوت روح اور نفس ناطقہ ہے -

اب صرف یہ شبہہ رہجاتا ہے کہ یہ چیز ممکن ہے کہ جوہر نہو بلکہ عرض ہو یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی ایک کیفیت ہو - جیسا کہ آجکل کے مادیین قائل ہیں، علامہ موصوف نے اس احتمال کو اس طرح سے باطل کیا ہے -

(۱) جو چیز مختلف صورتوں اور کیفیتوں کو قبول کرتی ہے، وہ خود اُن صورتوں اور کیفیتوں کا کوئی فرد نہیں ہوتی - مثلاً جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کرتا ہے اور سپید - سیاہ - سرخ - ہو سکتا ہے، ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات میں خود بالکل سادہ ہو اور کوئی رنگ نہ رکہتا ہو، ورنہ دوسرے مختلف رنگوں کو قبول نہ کرسکیگا -

اور چونکہ روح تمام اشیاء کا تصور کرسکتی ہے اور اُسمیں ہر صورت کی ادراک اور قبول کی قابلیت ہے، اسلئے ضرور ہے کہ وہ عرض نہو ورنہ عرض کے نہ گانہ اقسام یعنی کم و کیف وغیرہ میں سے کسی قسم کے تحت میں داخل ہوگی -

(۲) عرض ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے پیدا ہونیکے بعد طاری ہوتی ہے اور اُسکا مرتبہ کم ہے - اسلئے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ چیز جو تمام اعضا - اجزا - قوی - حواس ظاہری

آثار کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ انسان میں جو مختلف احساسات اور جذبات ہیں مثلاً غصہ، رحم، جوش، محبت۔ حافظہ تخیل۔ انکے مقامات بھی جدا جدا ہیں اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں ہیں۔

یہ بات بھی علانیہ نظر آتی ہے کہ یہ تمام اجزا بطور آلات کے ہیں، اور اپنے لئے نہیں بلکہ دوسرے کے لئے کام کر رہے ہیں، ان سب پر کوئی اور چیز حاکم ہے اور ان سب سے کام لیتی ہے، ہاتھ جو کچھ چھوتا ہے آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں، کان جو کچھ سنتے ہیں یہ احساسات خود ہاتھ آنکھ اور کان کے کام نہیں آتے بلکہ ایک اور قوت ہے جو انکے نتائج سے متمتع ہوتی ہے، حواس ہر قسم کی شہادت مہیا کرتے ہیں، لیکن ان شہادتوں کی بنا پر فیصلہ کرنا ایک دوسری قوت کا کام ہے۔

یہ امر اس موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں خود حواس غلطی کرتے ہیں، مثلاً ایک چیز دور ہونے کی وجہ سے چھوٹی نظر آتی ہے، آنکھ نے اس شے کو چھوٹا ہی سمجھا ہے لیکن انسان فیصلہ کرتا ہے کہ آنکھ نے غلطی کی ہے اور اس کی شہادت اس موقع پر اعتبار کے قابل نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اجزاء۔ اعضاء۔ حاسۂ ظاہری اور باطنی سے کام لینے والی کیا چیز ہے؟ مادیین کہتے ہیں کہ دماغ ہے، لیکن یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دماغ کے متعدد اور مختلف حصے ہیں اور ہر حصہ خاص قوت کا منبع ہے۔ دماغ میں اُس عام قوت کا کوئی مقام ثابت نہیں ہوتا جو تمام خاص خاص قوتوں پر حکمراں ہو اور جسکے

نہیں مثلاً یہ کہ اجتماع النقیضین باطل ہی، خدا موجود ہے، فلک افلاک کے اوپر نہ خلا ہی نہ ملا۔ یہ تمام مسائل، محض معقولی مسائل ہیں اور اُنکے حاصل ہونے میں حواس کو کچھہ دخل نہیں۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں، مسائل مذکورہ بالا کو بھی تحلیل کیا جاے تو انکی انتہا بھی محسوسات تک ہوگی شلاً ہمنے جب سیکڑوں ہزاروں مثالوں میں دیکھا کہ ایک جگھ دو مخالف چیزیں جمع نہیں ہوتیں، تو ہمنے ایک عام نتیجہ قایم کرلیا کہ اجتماع النقیضین محال ہے لیکن یہ کُلیہ انہی سیکڑوں جزئیات کی استقرا سے پیدا ہوا ہے جنہیں حواس کا تعلق ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل

(۵) قوت مدرکہ بڑھاپے میں زیادہ قوی اور تیز ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اُسکو جسم سے تعلق نہیں، ورنہ جسم کا ضعف، اسکو بھی ضعیف کردیتا۔

یہ دلائل وہ تھے جو ارسطو سے ماخوذ ہیں، افلاطون کے دلائل بھی علامہ موصوف نے نقل کئے ہیں لیکن وہ بھی محض عوام پسند ہیں، اس تمام سلسلہ میں صرف ایک استدلال ہے جو قوی ہے، علامہ موصوف نے اسکو نہایت مجمل اور ناتمام طریقہ پر لکھا ہی، اگر اُسپر لبعض اور مقدمات اضافہ کئے جائیں تو بے شبہہ وہ ایک مستحکم دلیل ہونیکی قابلیت رکھتا ہے چنانچہ ہم اسکو ذیل میں لکھتے ہیں۔

روح اور اُسکے غیر جسمانی ہونے پر ایک قوی استدلال

یہ امر بداہتہً نظر آتا ہے کہ انسان کے جسم کے مختلف اجزا ہیں اور ان تمام اجزا کی افعال مختلف ہیں، زبان بولتی ہے، کان سنتے ہیں، ناک سونگھتی ہے، یہ حالت ظاہری

جب نگاہ خیرہ ہوجاتی ہے تو دیر تک معمولی چیز کو بھی نہیں دیکھہ سکتی، لیکن قوت مدرکہ کی حالت اسکے برخلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قوت مدرکہ جسمانی نہیں ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے، قوت عقلی کا بھی یہی حال ہے جب وہ کسی دقیق اور مشکل مضمون پر متوجہ ہوتی ہے اور دیر تک اُسکے حل کرنے میں مصروف رہتی ہے تو، اسکی یہ حالت ہوجاتی ہے کہ ایک مشِی اُفتادہ مضمون پر بھی توجہ نہیں کرسکتی، اور آسان سے آسان بات اسکو مشکل معلوم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

(۳) انسان جب کسی دقیق اور عقلی مضمون پر غور کرتا ہے تو اُسوقت محسوسات سے بالکل قطع نظر کرنا چاہتا ہے، وہ خلوت میں بیٹھتا ہے، کسی چیز کو دیکھنا سننا۔ سونگھنا چھونا۔ نہیں چاہتا اور یہ چیزیں اُسکے غور و فکر میں سدِ راہ ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قوتِ عاقلہ جسمانی نہیں ہے، کیونکہ اگر جسمانی ہوتی تو جسمانیات اور محسوسات سے الگ ہوکر کام کرنا نہ چاہتی اور نہ کرسکتی۔

یہ استدلال بھی صحیح نہیں، بے شبہ انسان غور و فکر کے وقت، ہر قسم کے محسوسات سے علیحدگی اختیار کرتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُن محسوسات کے نتائج اور آثار پر متوجہ ہوتا ہے جو پہلے سے اسکے دماغ میں مجتمع ہیں محسوسات ہی وہ اب بھی کام لے رہا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ نئے محسوسات سے نہیں بلکہ پرانے محسوسات کے نتایج سے کام لے رہا ہے کیونکہ نئے محسوسات، اُسکے مقصد سے تعلق نہیں رکھتے

چوتھی دلیل

(۴) انسان بہت سے ایسے مسائل کا تصور کرتا ہے جنکو حواس سے کچھہ تعلق

قوتِ مدرکہ جسمانی نہیں ہے یہ چیز جسمیں مختلف اشیاء کی صورتیں ایک ساتھ قایم ہوتی ہیں اور جنکے ذریعہ سے انسان ایک ہی وقت میں مختلف اشیاء کا ادراک کرتا ہے، اسی کا نام روح اور نفس ناطقہ ہے مختصر یہ کہ جو چیز محل ادراک ہے وہی نفس اور روح ہے "

اس سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں ایک حاسہ ہے جس سے وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے، لیکن جو لوگ نفس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا یہ کہ جسم کا ایک خاصہ ہے، اسلئے اصل مابہ النزاع جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ یہ حاسہ جسمانی ہے یا جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ علامہ موصوف نے اس قوت کے غیر جسمانی ہونے پر متعدد دلیلیں قایم کی ہیں جو اکثر ارسطو سے ماخوذ ہیں؛

روح کے غیر جسمانی ہونے کے دلائل پہلی دلیل۔

(۱) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو انکی قوت مضمحل ہو جاتی ہے اور انمیں ضعف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً جب آفتاب پر نظر پڑتی ہے تو قوتِ باصرہ کو سخت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ اپنے کام سے عاجز آجاتی ہے بخلاف اسکے عقل معقولات کے ادراک سے اور قوی ہوتی ہے اسلئے یہ قوت یا حاسہ جسمانی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ استدلال ضعیف ہے عقل کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ اپنے موضوع پر عاجز اور ضعیف ہو جاتی ہے، مثلاً خدا کے تصور کے وقت عقل پر وہی حالت طاری ہوتی ہے جو آنکھ کو آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

(۲) حواس جسمانی کا یہ خاصہ ہے کہ جب کسی قوی محسوس کا ادراک کرتے ہیں تو اسکے بعد فوراً کسی ضعیف محسوس کا ادراک نہیں کر سکتے، مثلاً آفتاب کے دیکھنے سے

روح یا نفس ناطقہ

علامۂ موصوف نے اس بحث کو اس تمہید سے شروع کیاہے۔

روح کی حقیقت۔ اسکا وجود، جسم کے فاسد ہونے کے بعد اسکا بقار، یہ مسائل نہایت دقیق اور مشکل ہیں لیکن چونکہ معاد کا ثابت ہونا انہی مسائل پر موقوف ہے اسلیئے ضرور ہے کہ پہلے ان مسائل کے متعلق گفتگو کیجائے۔

ارسطو وغیرہ نے روح کے متعلق جو کچھ لکہا تہا، وہ نہایت پراگندہ اور مبہم تہا۔ علامہ موصوف نے اسکو سلجہا کر لکہاہے تاہم بہت کچھ بے ترتیبی باقی رہگئی اسلیئے میں اسکے تمام سلسلۂ تقریر کا ماحصل صاف اور واضح طریقہ سے بیان کرتا ہوں۔

روح کا وجود اور اسکا غیر جسمانی ہونا۔

روح کا وجود اور اسکا غیر جسمانی ہونا جسم کا یہ خاصہ ہے کہ جب وہ کسی صورت کے ساتہہ متصف ہوتاہے توجب تک یہ صورت زائل نہو چکے، دوسری صورت قبول نہیں کرسکتا، مثلاً اگر چاندی کے ایک پیالہ کو صراحی بنانا چاہیں توجب تک پیالہ کی صورت زائل نہو چکے گی، وہ صراحی کی صورت اختیار نہیں کرسکتا، یہ خاصیت تمام اجسام میں مشترک ہے، اور اس لحاظ سے جس چیز میں یہ خاصیت نہو وہ جسم نہیں ہے انسان جسوقت کسی شے کا ادراک کرتاہے اور اسکی صورت اسکے نفس میں قایم ہوتی ہے تو اسیوقت دوسری شے کا بہی ادراک کرسکتاہے، بلکہ جسقدر ادراکات بڑہتے جاتے ہیں، یہ قوت اور بڑہتی جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان کی

رہجاتا ہے اسکے لئے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

۱۔ مرکبات کی تحلیل، اخیر میں بسائط تک منتہی ہوتی ہے۔ اور اخیر میں صرف ایک مادہ بسیط رہجاتا ہے۔

۲۔ یہ بدیہی امر ہے کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اُس میں ہزار طرح کا انقلاب پیدا کیا جائے لیکن کوئی نہ کوئی صورت باقی رہیگی اسلئے مادہ اور صورت متلازم ہیں۔

۳۔ پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صورت قدیم نہیں ہی بلکہ عدم محض سے وجود میں آتی ہے اسکے ساتھ جب یہ بھی ثابت ہوا کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہو ورنہ صورت کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا، اور جب مادہ حادث ٹہیرا تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو کیونکہ مادہ بسیط محض ہے اور اس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ تہی جس سے مادہ پیدا ہوا ہو۔

یہ علامہ ابن مسکویہ کی تقریر کا ماحصل ہے۔

یہاں یہ بات خیال رکھنے کے قابل ہے کہ اکثر حکماے یونان، عالم کے قدیم ہونے کے قایل ہیں، چنانچہ ارسطو کا میلان بھی اسی طرف ہے، لیکن چونکہ عالم کا قدیم ہونا عقائد اسلام کے خلاف تہا، اسلئے علامۂ موصوف نے یونانیوں میں سے اُس گروہ کی راے اختیار کی جو حدوث کا قایل تہا اور جو دلائل اُس فرقہ نے بیان کئے تھے اُس سے فائدہ اُٹھایا۔

مادہ کو نہیں پیدا کیا، بلکہ مادہ جو صورت اختیار کرتا ہے، یہ خدا کا فعل ہے جالینوس کا یہی مذہب تھا اور اُسنے اس مسئلہ کے ثبوت میں ایک کتاب لکھی، اسکندر افرودسی جو ایک یونانی حکیم تھا اُسنے اس کتاب کا رد لکھا، علامہ ابن مسکویہ نے اسکندر افرودسی کی رائے اختیار کی اور اس کی تقریر کو نہایت وضاحت سے ادا کیا، اسکا خلاصہ حسب ذیل ہے،

خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا۔

"اسقدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادّہ جب ایک صورت بدلکر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہوجاتی ہے کیونکہ اگر معدوم نہو تو صرف دو احتمال ہیں، یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہوکر کسی اور جسم میں چلی جاے۔ یا یہ کہ جہاں تھی وہیں موجود رہے، پہلی صورت بداہتہً غلط ہے، ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً ہم جب موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرویت کی شکل کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوجاتی۔ دوسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قایم رہے تو اجتماع النقیضین لازم آئیگا یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو۔

اسلئے ضرور تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہوجاتی ہے، اور جب یہ ثابت ہوا کہ پہلی صورت بالکل معدوم ہوجاتی ہے تو اسکا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اس سے اسقدر قطعاً ثابت ہوا کہ اعراض یعنی صورت۔ رنگ۔ مزہ۔ بو وغیرہ عدم محض سے وجود میں آتی ہیں اب صرف جوہر کی نسبت اس دعوی کا ثابت کرنا باقی

خدا کی ذات میں ان تینوں میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جا سکتا۔ مرکب الثوی ہونا تو علانیہ باطل ہے۔ دوسرا احتمال اسلیئے باطل ہے کہ ان آلات کا خالق کون ہوگا اگر کوئی اور خالق ہوگا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور اگر خدا ہی انکا بھی خالق ہے تو انکے بنانے میں اور آلات کی ضرورت پڑی ہوگی اور اس صورت میں آلات در آلات کا غیر متناہی سلسلہ ماننا پڑیگا۔

اب صرف تیسرا احتمال رہجاتا ہے۔ اسمیں بھی صرف یہی سوال پیدا ہوگا کہ ان مختلف مادونکو کسنے پیدا کیا، خود خدا تو مختلف چیزونکو پیدا نہیں کر سکتا، اگر اور کسی نے پیدا کیا تو خدا کا تعدد لازم آتا ہے، اور جب یہ تینوں طریقے خدا کی نسبت ممکن نہیں تو صرف یہ طریقہ رہجاتا ہے کہ خدا نے بالذات ایک چیز پیدا کی، پھر اسنے ایک اور چیز پیدا کی اور اسطرح واسطہ در واسطہ تمام عالم وجود میں آیا، چنانچہ مخلوقات کی ترتیب یہ ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا، اسنے نفس کو، نفس نے افلاک کو، افلاک نے تمام عالم کو"

علامۂ موصوف نے اس تقریر کے بعد لکھا ہے کہ سب سے پہلے یہ مذہب ارسطو نے ایجاد کیا، علامۂ موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ بعینہ یہ تمام تقریر فرفوریوس یعنی پارفیریس سے نقل کی ہے۔

مادیین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز نہیں پیدا ہو سکتی، عالم میں جو کچھ وجود میں آتا ہے اسکا مادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے اسلیئے مادہ قدیم ہے، خدا نے

قسم کی حرکت ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں۔

غیر جسمانی ہونا

غیر جسمانی ہونا۔ خدا کے اگر جسم ہوگا تو ضرور ہے کہ متحرک ہو، کیونکہ یہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کو ہر وقت کسی نہ کسی قسم کی حرکت رہتی ہے، اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا متحرک نہیں ہو سکتا۔

مخلوقات کی ترتیب

مخلوقات کی ترتیب۔ خدا نے اگرچہ تمام عالم کو پیدا کیا ہے لیکن وہ تمام عالم کا بلا واسطہ خالق نہیں ہے،

ایک شے سے جب متعدد اشیا صادر ہوتی ہیں تو اس تعدد کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) وہ شے مختلف قویٰ سے مرکب ہوتی ہے مثلاً انسان مختلف عناصر اور مختلف قوتوں سے مرکب ہے، اسلئے اُن مختلف قوتوں کے ذریعہ سے متعدد اور مختلف افعال سرزد ہو سکتے ہیں۔

(۲) اسکے آلات مختلف ہوتے ہیں، مثلاً نجار مختلف آلات کے ذریعہ سے مختلف کام کر سکتا ہے۔

(۳) مواد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف اثر ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً آگ کا کام صرف جلانا ہے لیکن لوہا اس سے پگھل جاتا ہے اور مٹی سخت ہو جاتی ہے، آگ کا کام دونوں جگہ ایک ہی ہے لیکن چونکہ مادہ قابلہ یعنی لوہے اور مٹی کی طبیعت میں اختلاف ہے اسلئے نتیجہ مختلف ظاہر ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کی دلیل پر اعتراض

ہے، اور خدا جو کچھ کرتا ہے وہ صرف ان صورتوں کا بدلتے رہنا ہے۔

لیکن یہ استدلال صحیح نہیں، مخالف یہ پہلو اختیار کرسکتا ہے کہ اشیار میں جو حرکت ہے وہ طبعی ہے یعنی خود انکی ترکیب کا خاصہ ہے، یہ اعتراض کہ اگر یہ حرکت طبعی ہوتی تو اجزا کے الگ کردینے کے بعد بھی پائی جاتی محض لغو اعتراض ہے، طبیعت، ترکیب اور مزاج کا نام ہے جب اجزا الگ کرلئے گئے تو وہ ترکیب نہیں رہی، اور اسلئے وہ حرکت بھی باقی نہیں رہی، ان اجزا نے اب دوسری صورت اختیار کرلی اور اسلئے اُنمیں حرکت بھی دوسری قسم کی ہوگی۔

اسی بنا پر متکلمین نے خدا کے ثبوت پر دوسری دلیلیں قایم کیں اور گو وہ بھی ضعیف ہیں لیکن ارسطو کی دلیل سے بہرحال قوی ہیں۔

اس استدلال کے بعد علامۂ موصوف (ابن مسکویہ) نے خدا کے اوصاف ثابت کئے ہیں یعنی یہ کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جسمانی نہیں ہے، اور ان سب کے ثبوت کا مدار حرکت کی نفی پر رکھا ہے چنانچہ اسکی تفصیل یہ ہے۔

خدا کا واحد ہونا

وحدت۔ خدا اگر متعدد ہوں تو ضرور ہے کہ اُن میں باہم کوئی جزء مشترک ہو جس کی وجہ سے وہ سب خدا کہلائیں اور کوئی جزء غیر مشترک جسکی وجہ سے، انمیں باہم فرق اور امتیاز ہو، اس صورت میں ترکیب لازم آئیگی اور ترکیب ایک قسم کی حرکت ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا میں کسی قسم کی حرکت نہیں۔

ازلیت

ازلیت۔ جو شے ازلی نہوگی وہ متحرک ہوگی کیونکہ عدم سے وجود میں آنا ایک

میں تو علانیہ تغیر محسوس ہوتا ہے۔ تیسری صورت بھی درحقیقت تغیر سے خالی نہیں کیونکہ پُرانے اجزا فنا ہوتے جاتے ہیں اور اُنکے بجاے نئے آتے جاتے ہیں، یہ دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز متحرک ہے، ضرور ہے کہ اسکا کوئی محرک ہو، کیونکہ اگر کوئی خارجی محرک نہیں ہے تو صرف یہ احتمال قایم ہو سکتا ہے کہ خود اس شے کی ذات محرک ہو اور یہ صحیح نہیں، مثلاً یہ ظاہر ہے کہ انسان متحرک بالارادہ ہے اب اگر حرکت اسکی ذاتی ہو تو چاہیئے کہ جب کسی آدمی کے مقدم اعضا جدا کر دیے جائیں تو اصل جسم، اور جدا شدہ اعضاؤں میں حرکت پائی جاے حالانکہ دونوں میں سے ایک میں بھی حرکت باقی نہیں رہتی۔

جب یہ ثابت ہوا کہ ہر متحرک کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہے تو ضرور ہے کہ تمام اجسام کا سلسلہ کسی ایسے وجود پر ختم ہو جو خود متحرک نہیں، کیونکہ اگر وہ بھی متحرک ہو تو اسکے لئے بھی محرک کی ضرورت ہوگی، اس صورت میں غیر متناہی کا وجود لازم آئیگا اور یہ محال ہے، یہی محرک اول جو خود متحرک نہیں، اور تمام اشیا کی حرکت کا باعث ہے، خدا ہے"

علامہ ابن مسکویہ کی یہ دلیل دراصل ارسطو سے ماخوذ ہے، بلکہ بعینہ وہی دلیل ہے جو ارسطو نے لکھی ہے، ارسطو اسبات کا قائل تھا کہ عالم۔ قدیم ہے لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا نے یہی حرکت پیدا کی یہ راے بالکل اُن لوگوں کے خیال کے موافق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مادہ قدیم ہے لیکن مادہ جو مختلف صورتیں بدلتا رہتا ہے یہ حادث

جزئیات اور کلیات میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ جزئیات ہر وقت بدلتی رہتی ہیں اور اسوجہ سے انکا علم بھی ہر وقت متغیر ہوتا رہتا ہے، مثلا ایک شخص جو ہمارے سامنے بیٹھا ہوا ہے گو بظاہر ہمکو متغیر ہوتا نظر نہیں آتا لیکن اُسکے جسم کے اجزا ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں اور انکے بجاے نئے اجزا پیدا ہوتے جاتے ہیں، اسی کو بدل ما یتحلل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر جزئیات کا علم کوئی مستقل اور پائدار علم نہیں، بلکہ ہر آن میں بدل جاتا ہے، بخلاف اسکے کلیات میں تغیر اور انقلاب نہیں ہوتا زید۔ بکر۔ عمر۔ کی انقلاب حالت سے نفس انسان کی حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں ہوتا اسیطرح جو چیز جسقدر مادہ سے بری ہوگی اسیقدر تغیر اور تبدل سے بری ہوگی اور اس بنا پر اسکا ادراک بھی تغیر اور تبدل سے بری ہوگا، اسی بنا پر کلیات کا علم، جزئیات کی علم سے زیادہ دیرپا اور اشرف و افضل ہے۔

ان مقدمات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کا ادراک، جسقدر طاقت بشری میں ہے وہ بھی اُن لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جنہوں نے محسوسات سے ترقی کر کے معقولات محض کے متعلق اسقدر غور و فکر سے کام لیا ہے کہ اُنکو اشیا کے تصور کرنے کے لئے مادہ اور حواس کے توسط کی ضرورت نہیں پڑتی۔

خدا کا ثبوت

خدا کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ تمام اجسام میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے حرکت سے ہماری مراد صرف انتقال مکانی نہیں ہے بلکہ ہر قسم کے تغیر کا نام حرکت ہے مثلاً جسم یا بڑھتا ہے یا گھٹتا ہے یا اپنی حالت پر قایم رہتا ہے پہلی دونوں صورتوں

انسان کے ادراک کی ابتدا حواس خمسہ سے شروع ہوتی ہے، وہ لامسہ شامہ۔ذائقہ۔سامعہ۔باصرہ سے اشیاء کا احساس کرتا ہے، اوّل اوّل وہ محض حس کا پابند رہتا ہے یعنی جب تک کوئی مادی چیز اُس کے سامنے موجود رہتی ہے اسکا ادراک کرتا ہے پہر اسقدر ترقی کرتا ہے کہ اُس چیز کی صورت متخیلہ میں قایم ہو جاتی ہے، یہ مادہ سے تجرّد کا پہلا درجہ ہے۔پہر جزئیات سے کلّیات قائم کرتا ہے، کلیات اگرچہ مادّہ سے بری ہوتی ہیں لیکن چونکہ کلیات۔جزئیات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جزئیات کا علم، محض حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے اسلئے حواس کا توسط پہر بہی باقی رہتا ہے۔

غرض چونکہ حواس کا توسط فطرت کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور تمام عمر باقی رہتا ہے اسلئے کسی ایسی شے کا تعقل کرنا جو مجرد محض ہو، اور جس کے ادراک میں حواس کا واسطہ کہیں نہ پیش آئے سخت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان خدا کا تعقل نہایت مشکل سے کرسکتا ہے، کیونکہ خدا مجرد محض ہے جسکو حاسہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں۔ارباب نظر اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ادراکات کو حواس سے الگ کرتے جائیں اور صرف اُن چیزوں کا تصور کریں جو مادّہ سے بری ہیں، مثلاً کلیات عقول۔روح۔ان معقولات کی تصور کی مُمارست اور مزاولت سے رفتہ رفتہ یہ حالت پیدا ہوتی ہے کہ مجرد محض کا تصور، امکان کی حد تک آجاتا ہے اور پہر ترقی ہوتے ہوتے اُسکا یقین ہوجاتا ہے۔

ابن مسکویہ

اسی زمانہ میں احمد بن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ء پیدا ہوا جسنے فلسفہ اور شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی، وہ علوم فلسفیہ کا بہت بڑا ماہر تھا، فلسفۂ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اسکا ہمسر نہیں گذرا، اسکی تصنیفات میں سے تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں۔ اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے۔

ابن مسکویہ کی تصنیفات

فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اسنے دو کتابیں لکھیں، الفوز الاصغر۔ الفوز الاکبر پہلی کتاب بیروت میں چھپ گئی ہے اور ہمارے پیش نظر ہے۔ اس کتاب میں تین اہم مسائل سے بحث کی ہے۔ وجود باری اور صفات باری، روح کی حقیقت اور اُسکے خواص، نبوت، اس کتاب کا انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شُستہ ہے اور یہ ابن مسکویہ کا عام انداز ہے۔

ابن مسکویہ کی کتاب الفوز الاصغر

چونکہ یہ کتاب نہایت جامع و مانع اور مختصر ہے، اسلئے ہم اسکے ضروری مباحث کو اس موقع پر نقل کرتے ہیں[1]۔

وجود باری کا تصور کیوں مشکل ہے۔

"وجود باری۔ یہ مسئلہ آسان سے آسان اور مشکل سے مشکل ہے، اسکی مثال بعینہ یہ ہے کہ آفتاب نہایت روشن ہے لیکن اس کی روشنی ہی اسکا سبب بھی ہے کہ اسپر نگاہ نہیں ٹھیرتی اور خفاش اُسکے دیکھنے سے عاجز آجاتا ہے، عقل انسانی کو بھی خدا کے ساتھ یہی نسبت ہے۔

[1] لفظی ترجمہ نہیں ہے بلکہ اسکے مطالب کو اپنے الفاظ میں ادا کیا ہے۔

عذاب و ثواب کا حال، نہایت تصریح سے بیان کیا۔	حال السعادۃ والشقاوۃ التی بحسب البدن

شریعت کا ایک بڑا عقدہ جو بوعلی سینا نے حل کیا وہ معجزات اور خرق عادات کی بحث تھی معجزات کی نسبت یونانی حکماء سے کسی قسم کا اقرار یا انکار منقول نہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے تہافۃ التہافۃ میں صاف تصریح کی ہے اور لکھا ہے کہ اما الکلام فی المعجزات فلیس فیہ للقدماء من الفلاسفۃ قول[1]، لیکن علماے طبیعین جنکو آجکل میٹرلسٹ یا نیچرلسٹ کہتے ہیں صاف صاف خرق عادت کے منکر تھے۔ ارباب مذہب کو خرق عادت پر ایمان تھا لیکن چونکہ اسپر کوئی دلیل نہیں لاسکتے تھے اسلیے انکا اعتقاد مقلدانہ اور عامیانہ اعتقاد خیال کیا جاتا تھا۔

خرق عادات

بوعلی سینا پہلا شخص ہے جسنے فلسفیانہ اصول پر خرق عادت کو ثابت۔ علامہ ابن رشد۔ تہافت میں لکھتے ہیں۔

غزالی نے خرق عادت کے ثابت کرنیکے متعلق جو کچھ فلاسفہ سے نقل کیا ہے، وہ جہانتک مجھکو معلوم ہے بجز ابن سینا کے اور کسی حکیم سے منقول نہیں۔	واما ما حکاہ فی اثبات ذلک عن الفلاسفۃ فھو قول لا اعلم احداً قال بہ الا ابن سینا

بوعلی نے اشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قایم کیا۔ اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کردے۔ یا غیب کی خبریں بتاے، یا دعا سے پانی برسادے، یا غیب کی آوازیں اسکے کان میں آئیں یا غیر محسوس صورتیں نظر آئیں وغیرہ وغیرہ۔ ان باتونکو جس طرح اُسنے ثابت کیا ہے۔ اس کتاب کے دوسرے حصے میں اسکا ذکر آئیگا۔

[1] تہافۃ التہافۃ مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲۶۔

اسپر غشی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

لوح و قلم

۵۔ لوح و قلم سے جسمانی آلات مقصود نہیں بلکہ اسنے ملائکہ روحانی مراد ہیں، اور لکھنے سے حقایق کی تصویر مراد ہے، قلم۔ عالم امر سے معانی کو لیتا ہے اور وہ معانی کتابت روحانی کے ذریعہ سے، لوح پر منقش ہو جاتے ہیں، لوح و قلم سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے اسیکا نام قضا و قدر ہے۔

۶۔ نفس مطمئنہ کا کمال ذات الہی کا عرفان ہے اور یہی روح کی لذت قصوی ہے

(ماخوذ از فصوص فارابی)

فارابی کے بعد بو علی سینا نے اس مضمون کو زیادہ وسعت دی، اسنے حکیمانہ مذاق پر قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیر لکھی۔ شفا اور اشارات میں نبوت۔ معاد۔ خلق شر دعا کی تاثیر۔ عبادات کی فرضیت۔ وغیرہ پر نہایت عمدہ مضامین لکھے اور ان چیزوں کو دلائل عقلی سے ثابت کیا۔

بو علی سینا

اس موقع پر یہ امر خاص طور پر ذکر کے قابل ہے کہ امام غزالی نے بو علی سینا کو اس بناپر کافر کہا ہے کہ وہ معاد جسمانی کا قائل نہ تھا، لیکن قطع نظر اسکے کہ معاد جسمانی کا انکار کفر کا مستلزم ہے یا نہیں، مزے کی بات یہ ہے کہ بو علی سینا معاد جسمانی کا صاف صاف معترف ہے۔ الہیات شفا میں معاد جسمانی کی نسبت لکھتا ہے۔

وقد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها	اُس سچی شریعت نے جو ہمارے پیغمبر ہمارے
نبینا وسیدنا ومولانا محمد صلی الله علیه واله	سردار ہمارے آقا محمد صلی اللہ علیہ الہ لیکر آئے جسمانی

فارابی اور عقاید اسلامی کی تشریح

۲۔ جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔ اور جس طرح عام روحونکو عالم سفلی پر حکومت حاصل ہے، قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل ہوتی ہے، اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرۃ سرزد ہوتے ہیں، لوح محفوظ (یعنی علم باری) میں جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ میں بعینہٖ منقش ہو جاتا ہے

نبوت

۳۔ معمولی روح کی یہ حالت ہے کہ جب وہ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو ظاہر اُسکے سامنے سے چھپ جاتا ہے اور ظاہر کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو باطن کی طرف سے ذہول ہو جاتا ہے لیکن روح قدسی کو کوئی چیز کسی چیز سے باز نہیں رکھ سکتی

ملائکہ

۴۔ ملائکہ صور علمیہ کا نام ہے، جو بذات خود قایم ہیں۔ انکا وجود دو قسم کا ہے، حقیقی جو روحانیات میں داخل ہے، اور جو صرف صاحب قوت قدسیہ کو مدرک ہوتا ہے، ادراک کے وقت صاحب قوۃ قدسیہ کی باطنی اور ظاہری حس اوپر کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اور اُسوقت فرشتہ مجسم صورت میں نظر آتا ہے، اس حالت میں صاحب قوت قدسیہ، اس کی آواز بھی سنتا ہے، اور یہ آواز وحی ہوتی ہے، لیکن یہ صورت، اور یہ آواز دونوں اضافی چیزیں ہیں۔

وحی

حقیقی وحی کے یہ معنی ہیں کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا مافی الضمیر روح پر اسطرح پرتو ڈالتا ہے جسطرح آفتاب پانی میں اس اتصال کی حالت میں فرشتہ کی مثالی صورت اور آواز، صاحب قوۃ قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے، اور اس صورت میں چونکہ اُسکی ظاہری اور باطنی دونوں حسونپر بار پڑتا ہے، اسلئے

کہ یونانی حکماء کا قول، قرآن مجید کے متعلق نہیں ہو سکتا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں حکماے اسلام کے جو اقوال نقل کئے ہیں انکے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کا خاص مقصد، فلسفہ اور شریعت کی تطبیق ہے سورۂ انعام کی تفسیر میں جہاں قیامت کے حساب و کتاب کی حقیقت سے بحث کی ہے وہاں حکماے اسلام کی راے نقل کر کے اخیر میں لکھتے ہیں فھذہ افق ال ذکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ اور اور مقامات پر بھی اسی قسم کی تصریح موجود ہے۔

یعقوب کندی

سب سے پہلے غالباً جسنے اس موضوع پر قلم اٹھایا وہ حکماے اسلام کا سرخیل یعقوب کندی تھا جو ماموں الرشید کا ہمعصر تھا لیکن چونکہ اُسکی تصنیفات آج ناپید ا ہیں اسلئے اسکے متعلق ہم کچھ نہیں لکھ سکتے۔ اسکے بعد حکیم ابونصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ نے شریعت اور فلسفہ کی تطبیق میں جستہ جستہ مضامین لکھے جنکا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

فارابی

۱۔ انسان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، روح و جسم روح کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے اور نہ ذو جہۃ اور ذو اشارہ ہے، جسم البتہ ان تمام اوصاف سے موصوف ہے، روحانیات اور جسمانیات کو اصطلاح شرع میں امر اور خلق سے تعبیر کرتے ہیں قرآن مجید میں جو الا لہُ الخلقُ والامرُ وارد ہے اس سے یہی مراد ہے۔ (امام غزالی نے بھی خلق و امر کی یہی تشریح کی ہے)

حکماے اسلام

متکلمین کے ذکر میں اس فرقہ کا ذکر بظاہر ناموزوں ہے کیونکہ شہرت عام کی بنا پر متکلمین اور حکما دو مخالف گروہ ہیں، لیکن نفس الواقع ایسا نہیں ہے، بے شبہہ حکما کا عام لفظ متکلمین کے لقب کا طرفدار بن سکتا ہے لیکن جب اسلام کی قید بڑھا دیجائے تو مغایرت کا پردہ اُٹھ جاتا ہے - امام غزالی اور ابن رشد کو حکماے اسلام کا لقب حاصل ہے اور یہی دو شخص ہیں جو علم کلام کے بھی مقدمۃ الجیش ہیں -

حکماے اسلام

افسوس ہے کہ ہمارے مورخین اور تذکرہ نویسوں نے حکماے اسلام کے عنوان سے کوئی کتاب نہیں لکھی جس سے ان لوگوں کے نام یکجا ملسکتے لیکن کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک خاص گروہ اس نام سے موجود تھا - امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر میں خاص اسی لقب سے بہت سے موقعوں پر ان لوگوں کے اقوال نقل کیے ہیں - ایک جگہ لکھتے ہیں - احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ[1] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں المقام الثانی[2] وھو قول حکماء الاسلام - ایک اور موقع پر لکھتے ہیں وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام[3] اکثر جگہ صرف حکما کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اس سے حکماے اسلام مراد لیتے ہیں کیونکہ جو قول انکی طرف منسوب کرتے ہیں وہ قرآن مجید کے متعلق ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے

[1] تفسیر کبیر آیت الذین یذکرون اللہ قیاما وقعودا وعلی جنوبھم [2] تفسیر کبیر سورۂ رعد آیت لہ معقبات من بین یدیہ الخ [3] تفسیر کبیر سورۂ ابراہیم آیت قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم

باشد یا بجاے تثنیہ - مفرد یا بجاے مذکر - مونث، چہ عجب "

قرآن مجید کے متعلق سب سے بڑا نکتہ جو تمام قدما سے رہ گیا تھا اور جسکو شاہ صاحب نے ظاہر کیا، یہ تھا کہ تمام لوگ قرآن مجید کو صرف، فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجز سمجھتے آتے تھے، کسی کو خیال نہ آیا کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا معجزہ یہ ہے کہ اخلاق - تزکیہ نفس - توحید و رسالت و معاد کے جو حقائق، قرآن مجید میں مذکور ہیں طاقت بشری کی دسترس سے باہر ہیں - شاہ صاحب قرآن کے وجوہ اعجاز کے بیان میں لکھتے ہیں -

" واز اں جملہ وجہی ست کہ جز متدبرین در اسرار شرائع را فہم آں میسر نیست وآں آنست کہ ایں علوم خمسہ نفس ایشاں دلیل بودن قرآن نازل من اللہ بحیثیت ہدایت بنی آدم است چنانکہ عالم طب چوں در قانون نظر میکند و در دور رفتن او در بیان اسباب و علامات امراض و وصف ادویہ میبیند - ہیچ شک نمیکند دریں کہ مولف آں کامل ست در صناعت طب ہمچنیں چوں عالم اسرار شرائع میداند کہ در تہذیب نفوس کدام چیز بہ افراد انسان میتواں القا نمود - بعد ازاں در فنون خمسہ تامل میکند بیشک درمیابد کہ ایں فنون در معانی خو بوجہی واقع اند کہ ازاں بہتر صورت نہ بندد "

آفتاب آمد دلیل آفتاب		گر دلیلت باید از وے رو متاب

باور نمکینی قصائد شعرائے مخضرمین را تامل کن، و نیز مقصود نہ مجرد افادہ است بلکہ افادہ مع الاستحضار والتکرار"

اس تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن مجید۔ عرب کی زبان میں اترا ہے اور مخاطب اول اس کے عرب ہیں، اسلئے ضرور تھا کہ طرز بیان میں، اسلوب عرب کی رعایت کیجائے، عرب قدیم کی جسقدر نظم و نثر موجود ہے، سب کا یہی طرز ہے کہ مضامین کو یکجا بیان نہیں کرتے بلکہ ایک بات کہتے ہیں۔ ابھی وہ تمام نہیں ہوئی کہ دوسرا ذکر چھڑ جاتا ہے، پھر پہلی بات شروع ہوتی ہے، پھر دوسرا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، اسکے علاوہ قرآن مجید کا بڑا مقصود یہ ہے کہ توجہ الی اللہ اور اخلاص و عبادت کی مضامین اسقدر بار بار کہے جائیں کہ مخاطب پر ایک حالت طاری ہو جائے، اس قسم کا تکرار، ترتیب کی صورت میں ممکن نہ تھا"

قرآن مجید کا مخالف قواعد نحویہ ہونا اور اسکی وجہ

قرآن مجید کے متعلق ایک بڑی بحث یہ تھی کہ اکثر جگہ بظاہر قاعدۂ نحو کے خلاف ہے، ان موقعوں پر مفسرین عجیب عجیب تاویلیں کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ قرآن مجید موجودہ کتب نحویہ کے مطابق ثابت ہو جائے، شاہ صاحب اس عقدہ کو اسطرح حل کرتے ہیں۔

"تحقیق ایں کلمہ نزد فقیر آں ست کہ مخالف روزمرہ مشہور۔ نیز روزمرہ ست و عرب اول را در اثنائے خطب، محاورات بسیار واقع میشد کہ خلاف قاعدۂ مشہور بر زبان گذشتی۔ وچوں قرآں بہ لغت عرب اول نازل شد، اگر احیاناً بجای واو یا آمدہ

تکرار آں مسائل بعبارت تازہ و اسلوب جدید اختیار فرمودہ اند، تا او قع باشد در نفوس والذ باشد در اذہان "

قرآن مجید میں مضامین کے غیر مرتب ہونے کی وجہ

آجکل ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں کسی قسم کی ترتیب و نظام نہیں۔ ایک مضمون شروع ہوا ہے وہ ابھی ناتمام ہے کہ دوسرا شروع ہوگیا، فرائض کے مسائل بیان کرتے کرتے بیچ میں نماز عصر کا ذکر آجاتا ہے، ایک مضمون کی متعلق معلومات فراہم کرنے ہوں تو سیکڑوں مختلف مقامات کی ریزہ چینی کرنی پڑیگی۔

قدما میں سے کسی نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا بلکہ خود اعتراض سے تعرض نہیں کیا، حالانکہ آجکل یہ ایک مشکل اعتراض خیال کیا جاتا ہے۔ کارلائل۔ جو آنحضرت صلعم کی نسبت نہایت عمدہ خیالات رکھتا ہے اور جو اسلام کی تمام باتوں حسن ظن کی نگاہ سے دیکھتا ہے، قرآن مجید کے اس انتشار مضامین سے گھبرا گیا اور اس کی کوئی تاویل نہ کرسکا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس اعتراض سے تعرض کیا اور نہایت خوبی سے جواب دیا۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اگر پرسند کہ در سور نہائے قرآن این مطلب را چرا نثر فرمودند، و رعایت ترتیب نکردند۔ گوییم اگرچہ قدرت شامل ہمہ ممکنات است اما حاکم دریں ابواب حکمت است و حکمت، موافقت مبعوث الیہم ست۔ در لسان و در اسلوب بیان۔

ترتیبی کہ حالا مصنفین اختراع نمودہ اند۔ عرب آنرا نمیدانستند، اگر ایں را

قرآن مجید کے تکرار مضامین کی حقیقت

تا کہ قرآن مجید میں ایک ہی بات کو دس دس بیس بیس دفعہ بیان کیا ہے، مفسرین اس کا یہ جواب دیتے تھے کہ اس سے قدرتِ کلام دکھانا مقصود ہے، کیونکہ ایک ہی مطلب کو مختلف عبارتوں اور مختلف پیرایوں میں ادا کرنا بہت بڑی انشا پردازی کا ثبوت ہے، لیکن یہ جواب محض لغو ہے، ایک مضمون کو مختلف طریقوں میں ادا کرنا ابوالفضل و ظہوری کا مایۂ ناز ہو سکتا ہے نہ خدائے ذو الجلال کا۔

شاہ صاحب اس تکرار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔ "اگر پرسند کہ مطالب فنون خمسہ را چرا در قرآن عظیم، مکرر گفتہ شد، چرا بریک موضع اکتفا نرفت، گوییم آنچہ خواہم کہ سامع را افادہ نماییم، دو قسم میباشد: یکے آنکہ مقصود آنجا مجرد تعلیم ما لا یعلم بود و بس، مخاطب حکمی را ندانستہ است و ذہن او ادراک آن نکردہ بود باستماع این کلام آن مجہول معلوم شود و آن نادانستہ، دانستہ گردد۔

دیگر آنکہ مقصود۔ استحضار صورتِ آن علم در مدرکہ او باشد تا از آن لذت فراوان گیرد و قوائے قلبیہ و ادراکیہ در آن علم فانی شوند و رنگ این علم بر ہمہ قوائے غالب آید چنانکہ معنی شعرے را کہ ما آن را دانستہ ایم مکرر مے گویند و ہر بار لذتے می یابیم و برائے این لذت تکرارِ آن دوست می داریم۔ و قرآن عظیم بہ نسبت ہر یکے از مطالب فنون خمسہ ہر دو قسم را افادہ ارادہ فرمود۔ تعلیم ما لا یعلم بہ نسبت جاہل، و رنگین ساختن نفوس بآن علوم بہ سبب تکرار بہ نسبت عالم۔ الا آنکہ در مباحث احکام کہ تکرار در آن حاصل نشد زیرا کہ افادۂ دوم آنجا مطلوب نبود۔ اینقدر فرق نہادہ اند کہ در اکثر احوال،

تیسرے احتمال کو تو شاہ صاحب جائز نہیں رکھتے لیکن دو پہلے احتمالونکو جنمیں سے ایک کو وہ اہل حدیث کے اصول کے موافق قرار دیتے ہیں، اگر اور مذہبی علما بھی تسلیم کرلیں، تو فلسفہ اور مذہب میں کسی قسم کی نزاع باقی نہیں رہتی فلسفہ خود ڈر کہر کہیگا کہ ع بیا کہ نیست مرا با تو ماجرا حافظ!۔

شاہ صاحب کے زمانہ میں علم کلام کا جو سرمایہ موجود تہا وہ صرف متاخرین اشاعرہ کی تصنیفات تہیں، شاہ صاحب کی تربیت و تعلیم بہی اسی طریقہ کے موافق ہوئی تہی لیکن انکی ایجاد پسند طبیعت پر ان چیزونکا کچھہ اثر نہوا اور اُنہوں نے علم کلام کے مسائل بالکل نئے اصول کے موافق ترتیب دئے، اشاعرہ کے جو ممیزات مسائل ہیں، شاہ صاحب انکے عموماً مخالف ہیں، علم کلام کے متعلق شاہ صاحب کے جو مہتم بالشان اجتہادات اور اولیات ہیں انہیں سے بعض کو ہم اس مقام پر درج کرتے ہیں۔

علم کلام کا بہت بڑا نقص یہ تہا کہ قرآن مجید کے متعلق جو مخالفوں کے شبہات تہے اُنسے بہت کم تعرض کیا جاتا تہا۔ شرح مواقف وغیرہ میں صرف قرآن مجید کی بلاغت و فصاحت کے متعلق جو اعتراضات تہے اُنسے تعرض کیا ہے، حالانکہ مخالفین کو الفاظ سے زیادہ مطالب کے متعلق اعتراضات تہے، انمیں بہت سے اعتراضات تفسیر کی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن جوابات جو دئے ہیں وہ شافی نہیں، شاہ صاحب نے ان تمام اعتراضات کو نہایت خوبی سے رفع کیا، مثلاً مخالفین کا ایک یہ اعتراض

محسوب کیاہے، شاہ صاحب نے اس عالم کو بہت زیادہ وسعت دی ہے، حضرت مریم نے جو حضرت جبرئیل کو دیکھا تھا اور حضرت جبرئیل جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے، قبر میں جو فرشتے آتے ہیں۔ موت کے وقت جو ملائکہ آتے ہیں۔ قیامت میں خدا جو بندوں سے باتیں کریگا، ان سب کو شاہ صاحب اسی عالم میں داخل کرتے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں کہ اس قسم کے جو واقعات احادیث میں منقول ہیں اُنکے متعلق تین رائیں قرار پاسکتی ہیں یا تو انکو ظاہری معنوں پر محمول کیا جائے، اس صورت میں عالم مثال کا قائل ہونا پڑے گا جیسا کہ ہمنے تسلیم کیا ہے، محدثین کا اصول بھی اسکو مقتضی ہے جیسا کہ سیوطی نے تصریح کی ہے، یا اگر عالم مثال نہ مانا جائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ یہ واقعات اُس شخص کو اسیطرح معلوم ہوتے ہیں گو وہ خارج میں نہیں ہوتے چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں یوم تاتی السماء بدخان مبین کہا ہے کہ ایک زمانہ میں قحط پڑا تھا اور لوگونکو بھوک کی وجہ سے آسمان دھوئیں کا سا نظر آتا تھا حالانکہ آسمان درحقیقت دھواں نہ تھا، ابن الماجشون کا قول ہے کہ قیامت میں خدا کے آنے اور نازل ہونے کے متعلق جو حدیثیں ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ لوگ خدا کو اسطرح دیکھینگے حالانکہ خدا نہ اُتریگا نہ اُس میں کسی قسم کا تغیر ہوگا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان احادیث اور واقعات کو تمثیل قرار دیا جائے۔

ان احتمالات کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو شخص محض تیسرے احتمال کو مانتا ہے میں اسکو اہل حق میں سے نہیں سمجھتا۔

اسی سے ابتدا کی ہے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں - بہت سی حدیثیں اسبات پر دلالت کرتی ہیں کہ عالم موجودات میں ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصری نہیں ہے - جو اشیا، اس عالم محسوسات میں وجود میں آنیوالی ہیں پہلے اُنکا ظہور اُس عالم مثال میں ہوتا ہے، اس عالم مثال میں باوجود اسکے کہ اشیا جسمانی نہیں ہوتیں تاہم وہ چلتی، پہرتی اور چڑہتی اوترتی ہیں، لیکن عام لوگ اُنکو دیکہہ نہیں سکتے -

مثلاً حدیث میں ہے کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران قیامت میں بادل بنکر آئینگی

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن اعمال حاضر ہونگے، پہلے نماز آئیگی - پہر صدقہ پہر روزہ -

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں اور دن تو معمولی صورت میں آئینگے لیکن جمعہ کا دن چمکتا ہوا آئیگا -

ایک حدیث میں ہے کہ قیامت میں دنیا ایک بدصورت بڑہیا کی صورت میں آئیگی -

ایک حدیث میں ہے کہ میں فتنوں کو تمہارے گہروں کے گرد بادل کی طرح برستا دیکہہ رہا ہوں -

معراج کی حدیث میں ہے کہ مینے چار نہریں دیکہیں، دو ظاہر تہیں اور دو مخفی، جو ظاہر تہیں وہ نیل اور فرات تہیں -

اس قسم کی اور بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں، اور ان سب کو عالم مثال میں

کیا جاے کہ شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق ہیں۔

شاہ صاحب نے یہ دو غرضیں جو بیان کیں علم کلام کے اہم المقاصد ہیں، اور اس لحاظ سے ہم انکی کتاب کو درصل علم کلام کی کتاب قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے جن مہتم بالشان مسائل کلامیہ پر اپنی کتاب (حجۃ اللہ البالغۃ) میں بحث کی ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ انسان مکلّف کیوں پیدا کیا گیا ہے یعنی اس کو اوامر و نواہی کی کیوں تکلیف دی گئی ہے۔

۲۔ خدا کی عادت یا فطرت میں تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی۔

۳۔ روح کی حقیقت۔

۴۔ جزا و سزا کی حقیقت۔

۵۔ واقعات قیامت کی حقیقت۔

۶۔ عالم مثال

۷۔ نبوت کی حقیقت۔

۸۔ تمام مذاہب کی اصل ایک ہے۔

۹۔ اختلاف شرایع کے اسباب۔

۱۰۔ ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہب قدیم کا ناسخ ہو۔

عالم مثال، شاہ صاحب کے فلسفہ کا یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے

جسمیں انہوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کئے ہیں درحقیقت علم کلام کی روح وروان ہے۔

شاہ صاحب نے علم کلام میں کیا اضافہ کیا۔

علم کلام درحقیقت اسکا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ منزل من اللہ ہے، مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے۔ عقائد و احکام، شاہ صاحب کے زمانہ تک جسقدر تصنیفات لکھی جا چکی تہیں صرف پہلے حصہ کے متعلق تہیں، دوسرے حصہ کو کسی نے مس نہیں کیا تہا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جس نے اس موضوع پر کتاب لکھی، خود دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ جسطرح آنحضرتؐ کو قرآن کا معجزہ عطا ہوا تہا جسکا جواب عجم وعرب سے نہو سکا، اسیطرح آپکو جو شریعت عطا ہوئی تہی وہ بہی معجزہ تہی کیونکہ ایسی شریعت کا وضع کرنا جو ہر طرح پر ہر لحاظ سے کامل ہو، طاقت انسانی سے باہر ہے، اسلئے جسطرح قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں ضرور ہے کہ اس معجزہ کے متعلق بہی مستقل تصنیف لکھی جائے۔

پہر لکہتے ہیں کہ اہل بدعت نے اکثر اسلامی مسائل کے متعلق یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ عذاب قبر، حساب۔ پلصراط۔ میزان کو عقل سے کیا تعلق ہے، رمضان کے اخیر دن کا روزہ واجب ہو، اور شوال کی پہلی تاریخ کا حرام، اسکے کیا معنی، ترغیبات و ترہیبات کے متعلق جو کچھ شریعت میں وارد ہے وہ ہنسنے کے قابل باتیں ہیں، غرض منکرین اس قسم کے بہت سے اعتراضات کرتے ہیں، انکے جواب کے لئے ضرور ہے کہ یہ ثابت

اصول فقہ۔ حسامی۔ توضیح وتلویح۔

منطق۔ قطبی۔ شرح مطالع۔

کلام۔ شرح عقائد مع خیالی۔ شرح مواقف۔

تصوف۔ عوارف۔ رسائل نقشبندیہ۔ شرح رباعیات ملا جامی۔ لوایح۔ نقد النصوص۔

طب۔ موجز۔

فلسفہ۔ میبذی وغیرہ۔

نحو۔ کافیہ۔ شرح جامی۔

معانی۔ مطول قریب کُل مختصر معانی۔

ہئیت وحساب۔ ابتدائی کتابیں۔

ختم تحصیل کے بعد بارہ برس تک درس وتدریس کا شغل قایم رہا۔ پھر حرمین تشریف لے گئے۔ سنہ ١٢٤٣ھ میں حج سے مشرف ہوئے قریباً دو برس تک حرمین میں قیام رہا۔ اور یہاں شیخ ابو طاہر اور دیگر محدثین سے حدیث کی تکمیل کی، علماے حرمین سے اکثر افادہ واستفادہ رہا۔ رجب سنہ ١٢٤٥ھ میں وطن میں واپس آئے۔[1]

سنہ ١٢ھ میں وفات پائی۔

شاہ صاحب نے علم کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی اور اس بنا پر انکو متکلمین کے زمرہ میں شمار کرنا بظاہر موزوں نہیں لیکن انکی کتاب حجۃ اللہ البالغہ

[1] یہ تمام حالات خود شاہ صاحب نے ایک مختصر سے رسالے میں لکھے ہیں جسکا نام الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف ہے

جو مدت سے قایم ہو چکی تہیں، اُنکے زور قلم کی وجہ سے متزلزل ہو گئیں۔

شاہ ولی اللہ

ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہیں کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا اُسکے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تہی کہ پہر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہو گا۔ لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکہلانا تہا کہ اخیر زمانہ میں جب کہ اسلام کا نفس بازپسیں تہا شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جسکی نکتہ سنجیوں کے آگے۔ غزالی۔ رازی۔ ابن رشد کے کارنامے بہی ماند پڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ صاحب روز چہار شنبہ ۱۴ شوال ۱۱۱۴ھ بمقام دہلی پیدا ہوئے تاریخی نام عظیم الدین ہے، پانچویں برس مکتب میں بیٹھے، ساتویں برس نماز شروع کی، اور اسی سال سنت کی رسم عمل میں آئی، اسی سال کے اخیر میں قرآن مجید ختم کیا اور فارسی زبان کی تحصیل شروع کی، دسویں برس شرح ملا تک تحصیل پہنچی، چودہویں برس شادی ہوئی، اگرچہ رسم کے موافق یہ سن شادی کا نہ تہا لیکن شاہ صاحب کے والد کو بعض مصلحتوں سے رسم کے خلاف کرنا پڑا۔ پندرہویں برس اپنے والد کے ہاتہ پر سلسلہ نقشبندیہ میں بیعت کی، اسی سال کتب درسیہ سے فراغت حاصل ہوئی۔ اور آپکے والد عبدالرحیم صاحب نے درس کی اجازت دی، اس تقریب میں بہت بڑی دعوت کی گئی اور نہایت کثرت سے ہر قسم کے کہانے مہیا کئے گئے۔

شاہ صاحب نے جو نصاب تعلیم حاصل کیا وہ یہ تہا۔

فقہ۔ شرح وقایہ و ہدایہ تماماً۔

اکثر لوگوں کو خیال تھا اور اب بھی ہے کہ اشاعرہ کے عقائد گو دلائل عقلی کے لحاظ سے مضبوط ہوں لیکن اکابر سلف کے یہی عقائد تھے۔ علامہ موصوف نے اس غلطی کا بھی اکثر جگہ اظہار کیا، مثلاً عام خیال ہے کہ قرون اولیٰ میں لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہ تھے اور اس بنا پر احکام شرعی کا مصالح عقلی پر مبنی ہونا ضرور نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ تمام اکابر سلف حسن و قبح کے قایل تھے سب سے پہلے اسکا انکار امام ابو الحسن اشعری نے کیا اور وہی اس خیال کے موجد ہیں،" چنانچہ اسپر مفصل بحث کے بعد لکھتے ہیں۔

بَلْ ھُوَ کَمَا ذَکَرُوا اِنَّ نَفْیَ ذٰلِکَ ھُوَ من البدع التی حدثت فی الاسلام فی زمن ابی الحسن الاشعری لما ناظر المعتزلۃ فی القدر۔	بلکہ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ حسن و قبح عقلی کا انکار منجملہ اُن بدعتوں کے ہے جو اسلام میں ابو الحسن اشعری کے زمانہ میں پیدا ہوئیں جبکہ اُنہوں نے معتزلہ سے مسئلہ قدر کے بارہ میں مناظرہ کیا تھا۔

اکابر سلف حسن و قبح عقلی کے قائل تھے۔

حسن و قبح عقلی کا انکار، امام اشعری کی ایجاد ہے۔

علامہ موصوف نے جیسا کہ مقریزی نے تاریخ مصر میں لکھا ہے، عقائد اسلامی کو حشو و زوائد سے پاک کر کے پورا پورا وہ نمونہ قایم کرنا چاہا تھا جو قرون اولیٰ میں تھا۔ لیکن کچھ فقہا کے رشک و حسد، اور کچھ خود علامہ موصوف کی درشتی تقریر کی وجہ سے تمام لوگوں میں اسقدر برہمی پیدا ہوگئی کہ علامہ موصوف کو مدت تک قیدخانہ میں زندگی بسر کرنی پڑی اور انکا اثر دب کر رہگیا۔ تاہم انکے تلامذہ ابن القیم وغیرہ نے، انکی پیروی کی، اور گو علم کلام کے متعلق کوئی مفید خدمت انجام نہ دیسکے تاہم سیکڑوں بدعات کی بنیادیں

الّذی یخصّ احد المتماثلین بلا تخصیص یجد ثم و انکر ما فی المخلوقات اللہ و ما فی شرعہ من الحکم التی تعلق و امرہ لاجلہا فانّ غلط ہولاء مما سلّط اولئک المتفلسفۃ وظنّوا انّ ما یقولہ ہولاء و امثالہم ہو دین المسلمین و قول الرّسول و اصحابہ

اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے فاعل مختار، اسکو بلا کسی تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے اور یہ کہ خدا کی مخلوقات میں اور شریعت میں خاص مصالح اور حکم ملحوظ نہیں ہیں جن کی وجہ سے وہ اشیا پیدا کی گئیں یا اُن احکام کا حکم دیا گیا ۔ متکلمین کی ان غلطیوں نے چیرہ کر دیا ہے اور وہ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ یہ متکلمین کہتے ہیں وہی مسلمانوں کا مذہب ہے، اور رسول اللہ اور صحابہ کا قول ہے ۔

علامہ موصوف اگرچہ نہایت متعصب متقشف اور فلسفہ کے سخت دشمن تھے تاہم چونکہ تقلید کے پابند نہ تھے اور حق و باطل کی تمیز رکھتے تھے، اسلئے متکلمین اور حکماء کے مقابلہ میں ہر جگہ نہایت انصاف سے رائے دی، ایک جگہ لکھتے ہیں۔

متکلمین اور فلاسفہ میں انصافانہ محاکمہ

و امّا فیما یقولونہ فی العلوم الطبیعۃ و الریاضیۃ فقد یکون جواب المتفلسفۃ اکثر من صواب من یردّ علیہم من اہل الکلام فانّ اکثر کلام اہل الکلام فی ہذہ الامور بلا علم و لا عقل و لا شرع ۔

باقی حکماے یونان نے علوم طبعی و ریاضی کے متعلق جو کچھ کہا ہے تو ان علوم میں اُنکے اقوال بہ نسبت متکلمین کے زیادہ صحیح ہوتے ہیں کیونکہ ان علوم میں، متکلمین کا اکثر کلام نہ علم پر مبنی ہے نہ عقل پر، نہ شریعت پر۔

علم کلام کے غلط مسائل کا اظہار

نہیں ہوسکتی تھی، علامۂ موصوف نے نہایت دلیری اور آزادی سے علانیہ اُن کی
مخالفت کی اور ظاہر کیا کہ متکلمین جس چیز کو، مذہب کی تائید سمجھتے ہیں وہ درحقیقت مذہب
کو اور نقصان پہنچانیوالی ہے۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وَامکانُ رُویتہ یُعْلَمُ بالدلائِل العقلیۃِ
القاطعۃِ لکن لیس ھوَ الدلیلُ الذی
سلکہٗ طایفۃٌ من اھلِ الکلامِ کابی
الحسن وامثالہ حیث ادّعوا اَنّ کلَّ
موجودٍ یمکن رُویتُہ بل قالوا ویمکن
اَنْ یتعلق بہِ الحواسُّ الخمس فاِنَّ ھذا
مِمّا یُعلم فسادُہٗ بالضرورۃِ وھذا مِنْ
اَغالیطِ بعض المتکلمین کغلطِھم فی قولِھم
انّ الاعراضَ یمتنع بقاءَھا وان الاجسامَ
متماثلۃٌ وانّھا مُرکبۃٌ من الجواھر المفردۃ و
کذٰلکَ غلطَ مَنْ غلطَ من المتکلمین وادّعی انَّ
اللہَ لم یخلُق شیئاً بسببٍ ولا لحکمۃٍ ولا خصَّ
شیئاً من الاجسامِ بقوی وطبایع وادّعی
انّ کُلّ ما یحدث فاِنّ الفاعلَ المختارَ

خدا کا ممکن الرؤیۃ ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت ہے،
لیکن وہ دلیل نہیں جو ابوالحسن (اشعری) وغیرہ
نے قایم کی ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے وہ
ممکن الرؤیۃ بھی ہے، ابوالحسن اشعری وغیرہ
اس سے بڑھکر اسبات کے بھی مدعی ہیں کہ جو
چیز موجود ہے وہ حواس خمسہ سے محسوس
ہوسکتی ہے، حالانکہ یہ دعوی بداہۃً غلط ہے۔
اور یہ اس قسم کی غلطی ہے جس طرح متکلمین یہ غلط
دعوی کرتے ہیں کہ اعراض[۱] کا بقاء ممکن نہیں، اور یہ کہ
تمام[۲] اجسام یکساں ہیں۔ اور یہ کہ تمام اجسام جواہر
فرد سے مرکب ہیں۔ اور اسیطرح متکلمین کی یہ بھی غلطی
ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا[۴] نے کسی چیز کو کسی سبب
اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اجسام[۵] میں
خدا نے خاصیتیں، اور خاص قوتیں نہیں رکھی ہیں،

مجتہدانہ مذاق پر ہوتی تھی، تصنیفات کی تعداد کم و بیش پانسو ہے جنمیں اکثر ضخیم اور کئی کئی جلدونمیں ہیں۔ علامہ ذہبی نے جو بہت بڑے محدث گذرے ہیں اور علامہ موصوف کے ہمعصر تھے اپنی تصنیفات میں انکا جہاں تذکرہ کیا ہے اس طریقہ سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدث مذکور پر اُنکے کمالات علمی کے اثر سے حیرت سی چھاگئی ہے۔

علامۂ موصوف نے علم کلام میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ امنیں سے بعض کے نام یہ ہیں، ناموں سے ان کتابونکے مضامین کا بھی پتہ چلتا ہے۔

ابن تیمیہ کی تصنیفات

الاعتراضات المصریۃ ۴ جلدوں میں۔ الرد علی تاسیس التقدیس للرازی شرح محصل شرح اربعین امام رازی در تعارض العقل والنقل ۲ جلدونمیں۔ رد نصاری ۴ جلدونمیں رد فلسفہ ۴ جلدونمیں۔ اثبات المعاد۔ ثبوت النبوات والمعجزات والکرامات عقلاً ونقلاً الرد علی المنطق۔

ہمنے صرف چند کتابونکے نام لکھے ہیں۔ فوات الوفیات میں انکے کتب کلامیہ کی پوری فہرست درج ہے، ان کتابوں میں سے الرد علی المنطق جسمیں ارسطو کی منطق پر اعتراضات کئے ہیں، اور رد فلسفہ بڑے معرکہ کی کتابیں ہیں۔ الرد علی المنطق میرے پاس موجود ہے اور میں کسی موقع پر اسکی تحقیقات سے کام لونگا۔

علم کلام جو ایک مدت سے ایک حالت پر چلا آتا تھا اور جسکے بیسیوں غلط مسائل اصول موضوعہ کے طور پر اسقدر مسلم ہوگئے تھے کہ کسیکو اُن پر چون وچرا کی جراُت

آزادی رائے سے روکا گیا اور چونکہ یہ باز نہ آتے تھے قید کئے گئے۔ قید سے اگرچہ بار بار رہا بھی ہوئے لیکن آخر دفعہ جب قید ہوئے تو مر کر چھوٹے قید خانہ میں بھی تصنیف کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر قلم دوات وغیرہ تمام چیزوں کی بندی کر دی گئی، مجبور ہو کر شب و روز عبادت کرنی شروع کی، یہانتک کہ بیمار ہوئے۔ اور بیس دن بیمار رہکر ذو قعدہ ۷۲۸ھ میں وفات کی۔

وفات کی خبر سننے کے ساتھ ہر طرف سے بیشمار خلقت ٹوٹ پڑی قلعہ جسمیں وہ قید تھے، وہاں اسقدر کثرت ہوئی کہ تل دھرنے کو جگہ نہ تھی۔ جنازہ نکلا تو اس شان سے نکلا کہ کم و بیش دو لاکھ آدمی ساتھ تھے۔ شہر کی تمام دکانیں بند ہو گئیں اور لوگوں کے جوش اعتقاد کا یہ حال تھا کہ لوگ۔ رومال اور چادریں دور سے پھینکتے تھے کہ انکی لاش سے چھو کر متبرک ہو جائیں

انکی زندگی کے حالات نہایت دلچسپ ہیں، اور اس قسم کی حیرت انگیز آزادی۔ دلیری حق گوئی، اور اخلاص سے معمور ہیں جسکی مثالیں، دنیا میں بہت کم ملسکتی ہیں لیکن انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ ابن رجب نے انکی مفصل سوانح عمری۔ دو جلدوں میں لکھی ہے۔ طبقات الحفاظ۔ اور ذیل بن خلکان وغیرہ میں بھی اُنکے حالات کسیقدر تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ ناظرین انکی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہاں ہمکو صرف انکے علمی کارناموں کا تذکرہ کرنا مقصود ہے۔

علامہ موصوف کی ذہانت۔ قوت حافظہ۔ تبحر علمی اور وسعت نظر حقیقت میں فوق الفطرۃ تھی تصنیف کا روزانہ اوسط تیس چالیس صفحے سے کم نہ تھا۔ جو تصنیف ہوتی تھی وہ بالکل

کی گئی۔

انکے فضل و کمال سے اگرچہ کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا تھا لیکن چونکہ طبیعت میں آزادی، اور اعتدال سے زیادہ سختی تھی، اسلئے علما کا ایک گروہ کثیر انکا مخالف ہوگیا یہانتک کہ دربار شاہی میں شکایتیں پیش ہوئیں اور انکے قتل کے فتوے لکھے گئے، اس بنا پر انکو دربار میں بلایا گیا لیکن چونکہ وہ شاہی جاہ و حشم کی مطلق پروا نہیں کرتے تھے، نہایت آزادی اور دلیری سے سوال و جواب کئے، اور اپنی بات پر قائم رہے۔ آخر شام سے جلاوطن کرکے مصر میں بھیجے گئے اور قیدخانہ میں رکھے گئے۔ چند روز کے بعد رہائی ملی، ۷۰۰ھ میں تاتاریوں نے جب بلاد شام کا رخ کیا تو علامہ موصوف نے واعظ اور مجاہد کی حیثیت سے آمادگی ظاہر کی اور صرف انکی تحریص۔ اور دلیری اور پامردی کی وجہ سے، سلاطین اور امراے اسلام میں یہ ہمت پیدا ہوئی کہ وہ تاتاریونکے سینہ سپر ہوسکے۔ اسی مہم کے لئے علامہ موصوف نے مصر کا سفر کیا اور کئی برس تک مستقل اس کوشش میں سرگرم رہے یہانتک کہ خود معرکہ جنگ میں شریک ہوے ۷۰۴ھ میں کسروانیین سے جہاد کیا اور فتح حاصل کی۔

اگرچہ انکی اسلامی ہمدردی اور استقامت کا سکہ دلوں پر جمتا جاتا تھا لیکن چونکہ بعض مسائل میں راے عام کی مخالفت کی تھی علما زیادہ برہم ہوے اور دربار شاہی میں استغاثہ کیا۔ چنانچہ فیصلہ کے لئے بہت بڑی مجلس مناظرہ منعقد ہوئی جس میں خود نائب السلطنت شریک تھا۔ مناظرہ میں اگرچہ انکو فتح ہوئی لیکن عام برہمی اسقدر پھیل گئی تھی کہ انکو

نہیں رہی تھی۔ معتزلہ بالکل دب گئے تھے۔ محدثین اگرچہ ایک مدت تک اشاعرہ سے بالکل الگ رہے لیکن آخر رفتہ رفتہ وہ بھی ہمزبان ہوتے گئے اور کم سے کم یہ کہ علانیہ انکی مخالفت نہیں کرتے تھے۔ صرف حنابلہ اپنی ضد پر قایم رہے، البتہ یہ کمی تھی کہ حنابلہ نے ابھی تک اشاعرہ کے اُن عقائد کو ہات نہیں لگایا تھا جو واقع میں اعتراض کے قابل تھے، لیکن اسکا بھی موقع آگیا۔ امام غزالی کی بدولت، فلسفہ ومنطق نے محدثین وفقہا کی بزم میں بار پایا تھا، اور اس مقدس گروہ میں بھی، بڑے بڑے اہل نظر اور حکیم پیدا ہونے لگے تھے یہانتک کہ ساتویں صدی میں علامہ ابن تیمیہ پیدا ہوے جو بہت بڑے محدث اور اسکے ساتھ بہت بڑے منطقی تھے، اُنہوں نے علم کلام میں کمال حاصل کیا اور علم کلام کے جتنے طریقے مروج تھے سب پر محققانہ نظر ڈالی، اشاعرہ کے علم کلام کو دیکھا تو اُن مسائل پر بھی نظر پڑی جن پر ابتک کسی نے نکتہ چینی نہیں کی تھی، حالانکہ در اصل نکتہ چینی کے قابل وہی مسائل تھے۔ چنانچہ علامہ موصوف نے نہایت آزادی اور بیباکی سے ان تمام مسائل کا ابطال کیا۔

علامۂ موصوف کا نام احمد بن عبد الحلیم بن تیمیۃ الحرانی، حران میں جو شام کا ایک شہر ہے ۱۰۔ ربیع الاول ۶۶۱ھ میں پیدا ہوے۔ دس گیارہ برس کی عمر میں، علوم ضروریہ سے فراغت حاصل کی، ۱۷ برس کی عمر میں یہ لیاقت حاصل کی کہ لوگ انسے فتویٰ لینے لگے، اسی زمانہ میں تصنیف وتالیف شروع کی، اور اس رتبہ کی کتابیں لکھیں کہ اُنکے تمام معصر علما حیرت میں رہ گئے۔ اکیس برس کی عمر میں تدریس کی خدمت سپرد

یہ تفریق کون تسلیم کریگا کہ خرق عادت ہر شخص سے سرزد ہو سکتی ہے صرف اُس شخص سے نہوگی جو نبوت کا غلط دعوی کرتا ہو"

یہ ابن رشد کی تقریر کا ماحصل ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد کا یہ اعتراض صحیح نہیں، اشاعرہ نے صاف تصریح کی ہے کہ معجزہ کی دلالت عقلی نہیں بلکہ عادی ہے، چنانچہ شرح مواقف وغیرہ میں اسکا ایک خاص عنوان قایم کیا ہے، اس صورت میں ابن رشد نے اگر لزوم عقلی پر اعتراض کیا تو اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوتا، اشاعرہ صرف یہ کہتے ہیں کہ جب معجزہ صادر ہوتا ہے تو اکثر لوگوں کو نبوت کا یقین ہو جاتا ہے، اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اشاعرہ کی مذہبی حکومت اگرچہ تمام دنیا پر چھا گئی تھی لیکن حنابلہ[1] ہمیشہ انکے مخالف رہے حنابلہ نہایت ظاہر پرست تھے یہانتک کہ مجسمہ اور انہیں برائے نام فرق رہگیا تھا، اشاعرہ ان نصوص قرآنی کی جس سے بظاہر خدا کا ذو جہتہ اور جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے تاویل کرتے تھے، حنابلہ کو یہ ناگوار تھا اور یہ ناگواری اس حدتک پہنچی تھی کہ دونوں فرقوں میں اکثر کشت وخون کی نوبت پہنچ جاتی تھی چنانچہ ابن اثیر نے اس قسم کے بہت سے واقعات اپنی تاریخ میں لکھے ہیں۔

ابن تیمیہ

اس خاص مسئلہ میں اگرچہ اشاعرہ حق پر تھے لیکن مخالفت نے ایک عمدہ نتیجہ کی بنیاد ڈالی۔ اشاعرہ کا زور اسقدر بڑھ گیا تھا کہ تمام دنیا میں کسی کو انکی مخالفت کی جرأت نہ تھی

[1] وہ فرقہ جو امام احمد بن حنبل کا پیرو تھا۔

کبریٰ یہ کہ جس شخص سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے

یہ دونوں مقدمے بحث طلب ہیں۔ پہلا اسلئے کہ یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو امر خارق عادت وجود میں آیا ہے، وہ کسی صنعت، اور کسی خاصۂ طبعی کا نتیجہ نہیں ہے دوسرے مقدمہ کا ثابت ہونا اول اسبات پر موقوف ہے کہ نبوت اور رسالت کا وجود ثابت کیا جائے کیونکہ جو شخص سرے سے نبوت ہی کا قائل نہو، وہ اس مقدمہ کو کیونکر تسلیم کریگا۔ نبوت کا وجود بھی تسلیم کیا جائے تو یہ کلیہ کیونکر ثابت ہو کہ معجزہ نبی ہی سے صادر ہوتا ہے، شاید یہ کہا جائے کہ تجربہ اور عادت اسپر شاہد ہے یعنی ابتدا سے آجتک معجزہ جب صادر ہوا ہے تو انبیا ہی سے صادر ہوا ہے، لیکن اس صورت میں یہ دلیل صرف پچھلے انبیاء کے لئے مفید ہوگی، سب سے پہلے جو نبی مبعوث ہوا ہوگا اسکی نبوت کیونکر ثابت ہوگی کیونکہ اس سے پہلے کوئی نبی ہی نہیں آیا نہ کوئی معجزہ صادر ہوا تو لوگوں کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ انبیاء وہ ہیں جنسے معجزات صادر ہوا کرتے ہیں، اس سے بڑھکر یہ کہ اشاعرہ تسلیم کرتے ہیں کہ انبیا کے سوا اوروں سے ہر قسم کی خرق عادت، صادر ہو سکتی ہے، اگر یہ مان لیا جائے تو پھر نبوت کی کیا تخصیص رہتی ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ معجزہ میں اور دیگر خرق عادات میں یہ فرق ہے کہ معجزہ صرف اُس شخص سے صادر ہوتا ہے جو نبوت کا مدعی ہوتا ہے اور واقعی نبی ہوتا ہے، اگر اور کوئی شخص جو درحقیقت نبی نہیں ہے نبوت کا مدعی ہو تو معجزہ اُس سے سرزد نہو گا، لیکن یہ عجیب تفریق ہے، جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ ہر قسم کے خرق عادات، انبیا کے سوا، اوروں سے بھی سرزد ہو سکتی ہیں تو

کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری۔ توحید۔ صفات باری۔ حدوث عالم۔ بعثت انبیا۔ قضا و قدر۔ جور و عدل۔ معاد کی حقیقت بیان کی ہے اور اُنپر عقلی و نقلی دلیلیں پیش کی ہیں۔

یہ رسالہ اگرچہ مبسوط نہیں لیکن ایک خاص امر میں، تمام قدیم تصنیفات و تالیفات پر اسکو امتیاز حاصل ہے اور اسکی بنا پر علامۂ موصوف کو ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

علم کلام میں عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقائد پر جو عقلی استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے، بخلاف اسکے علامۂ موصوف نے مسائل مذکورہ بالا پر خود دلیلیں قایم کیں سب خاص قرآن مجید سے اخذ کیں، علامۂ موصوف کا دعویٰ ہے اور اسکو اسنے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جسطرح خطابی اور اقناعی ہیں یعنی عام آدمی کو اُنسے تسلی ہو جاتی ہے، اسیطرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اُتر سکتے ہیں۔ ان دلائل کو ہم اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ذکر کرینگے،

ابن رشد نے جن مسائل میں جمہور اشاعرہ سے مخالفت کی، انہیں سے ایک معجزہ کا دلیل نبوت ہونا تھا۔ تمام اشاعرہ تسلیم کرتے آتے تھے کہ نبوت کی صحت کی دلیل معجزہ ہی ہے ابن رشد کو اصل معجزہ سے انکار نہیں لیکن وہ اسبات کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ استدلال دو مقدمہ سے مرکب ہے۔

صغریٰ یہ کہ فلاں شخص سے معجزہ صادر ہوا۔

کچھ دخل نہ تھا، ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص میں جائز بھی ہے، وہ بھی صرف ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور ماہر فن ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہئے اور اگر انکو شک و شبہہ ہو تو انکو سمجھا دینا چاہئے کہ یہ نصوص متشابہات میں داخل ہیں جنپر اجمالی ایمان لانا کافی ہے، ابن رشد نے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ حقیقی اور اصلی معنی عوام کے خیال میں آہی نہیں سکتے، اسلئے انکو اصلی معنی کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار کرانا ہے۔ مثلاً اگر عوام سے کہا جائے کہ خدا ہے لیکن نہ اسکا کوئی مقام ہے، نہ جگہ ہے، نہ جہت ہے، تو اس قسم کا وجود انکے خیال میں نہیں آسکتا اسلئے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں۔ جو نصوص محتاج تاویل ہیں انہیں غور و فکر کی اجازت بھی صرف انہیں لوگوں کو ہے جو مجتہد الفن ہیں۔ اس رتبہ کے لوگ اگر تاویل میں غلطی بھی کرینگے تو کچھ مواخذہ نہیں لیکن جو شخص، اجتہاد کا درجہ نہیں رکھتا اسکی غلطی قابل معافی نہیں، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم حاذق معالجہ میں غلطی کر جائے تو قابل مواخذہ نہوگا لیکن اگر ایک نیم حکیم غلطی کر جائے تو اسکو غلطی کی سزا دیجائیگی۔

اس کتاب میں علامہ موصوف نے اشاعرہ کے علم کلام پر نہایت سختی سے گرفت کی اور ثابت کیا ہے کہ انکا طریقہ نہ عقلی ہے نہ نقلی نقلی اسلئے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح الفاظ کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اسلئے نہیں کہ جسقدر عقلی دلائل انکی کتابوں میں مذکور ہیں، منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے۔

دوسری کتاب میں۔ پہلے اشاعرہ۔ معتزلہ اور باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال

اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں اسلئے نہ وہ مذہبی ضعف گوگوارا کر سکتا تہا فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھہ سکتا تہا۔ اس ضرورت سے اسکو معقول ومنقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔

اس خیال کی تحریک اسوجہ سے بہی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تہا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اُسکے پیش نظر رہتی تہیں۔ علم کلام میں اُسنے دو مختصر کتابیں لکہیں، فصل المقال وتقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال۔ الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ۔ یہ دونوں کتابیں یورپ میں مدت ہوئی چہپی تہیں۔ اور اب مصر والوں نے، انہی کی نقل چہاپ دی ہے۔

پہلے کتاب میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر کہ فلسفہ اور منطق کا سیکہنا جائز ہے یا نہیں؟ یہ جواب دیا ہے کہ ”واجب، اور کم از کم مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جابجا، عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہے چنانچہ اسی قسم کی آیتوں سے فقہا نے استنباط کیا ہے کہ استنباط مسائل میں قیاس سے کام لینا ضرور ہے، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہانی کیوں جائز نہو۔ اسکے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل کرنی جائز ہے یا نہیں؟ تاویل کے متعلق، مسلمانوں میں، دو فریق تھے، ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تہا، دوسرا جواز کا قائل تہا، لیکن دونوں فرقوں کے نزدیک جواز و ناجواز کا مدار خود نصوص کے لحاظ سے تہا، اشخاص اور مخاطب کو اسمیں

ابن رشد نے فلسفۂ یونان کی توضیح اور تشریح کے متعلق جو کام کئے اُسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ یوروپ میں ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ "انسان، اصول فطرت کو اُسوقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اُسوقت تک نہیں سمجھ سکتا جبتک ابن رشد کی تصانیف کو نہ سمجھے"

فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے ایک خاص کتاب ابن رشد کے حالات اور اُسکے تصانیف اور فلسفہ پر چار پانسو صفحوں میں لکھی ہے، اس کتاب میں اُسنے تفصیل سے بتایا ہے کہ جرمن - فرانس وغیرہ کے فلاسفہ کتنی مدت تک ابن رشد کی پیروی کرتے اور اپنے آپ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرتے رہے -

چونکہ ہم اس کتاب مین ابن رشد کے فلسفہ سے بحث نہین کر سکتے اسلئے علم کلام کے متعلق اُسنے جو اصلاح اور ایجاد کی صرف اُسکے لکھنے پر اکتفا کرتے ہین -

ابن رشد کو اگرچہ قدرت نے درحقیقت اسلئے پیدا کیا تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کو جسکو خود یونانیوں نے اچھی طرح نہیں سمجھا تھا اور جسکو بو علی سینا کی غلط تعبیری نے بالکل بدل دیا تھا، صحیح اور اصلی صورت میں دکھائے لیکن متعدد خارجی اسباب ایسے جمع ہو گئے تھے کہ اسکو علم کلام کی طرف متوجہ ہونا پڑا - اس زمانہ میں فلسفہ اسقدر اشاعت پاچکا تھا کہ بہت سے لوگ مذہبی اعتقادات کی طرف سے بیدل ہو گئے تھے، چنانچہ اسی بنا پر فقہا و محدثین نے سرے سے منطق و فلسفہ کا پڑھنا ہی حرام قرار دیدیا تھا -

ابن رشد خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن اسکا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ

ضعیف ہو چلا تھا اسلئے اسنے نوکری سے استعفا دیکر قرطبہ میں قیام کیا اور ہمہ تن تصنیف و تالیف میں مشغول ہوا۔

ابن رشد نے بخلاف اور اپنے ہمعصروں کے مذہبی خیالات میں زیادہ آزادی سے کام لیا، امام غزالی نے فلسفہ کے رد میں جو کتاب لکھی تھی اُسکا رد لکھا۔ اشاعرہ پر نہایت سختی سے اپنی تصنیفات میں حملے کئے ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ فقہا اسکے دشمن ہو گئے اور بھی چند اس قسم کے اسباب پیدا ہوئے جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ منصور نے اسکو جلاوطن کر دیا۔

فلسفہ کی ترویج سے فقہا اسقدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن و امان میں خلل پیدا ہونیکا اندیشہ ہوا، مجبوراً منصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابیں جلا دی جائیں چنانچہ سیکڑوں کتابیں جلا دی گئیں ابن رشد گھر بار سے الگ جزیرہ لوسینیا میں نظربند کیا گیا اُسکے ساتھ اور حکما کو بھی یعنی ابو جعفر ذہبی، ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم۔ ابو الربیع کفیف۔ ابو العباس کو بھی سزا ملی، چونکہ منصور در اصل ابن رشد سے ناراض نہ تھا اسلئے ظاہر میں اُس سے توبہ کرا کے اُسکا قصور معاف کیا، اور پھر دربار میں جگہ دی، ابن رشد نے ۵۹۵ھ میں وفات پائی[1]۔

[1] ابن رشد کا حال طبقات الاطباء میں اجمالاً مذکور ہے بعض اور تصنیفات میں بھی اسکا مختصر حال ہے لیکن آثار الادہار میں جو برونٹ کی ایک جدید تصنیف ہے اسکا نہایت مفصل تذکرہ اور اسکے تصنیفات پر ریویو ہے ہمنے زیادہ حالات اس سے لئے ہیں۔ آثار الادہار کا ماخذ یورپ کی تصنیفات ہیں ۱۲

پھر فلسفہ کا شوق ہوا اور ابن باجہ کی خدمت میں رہکر اس فن میں کمال حاصل کیا۔ عبدالمومن جو اسوقت اندلس میں فرمانروا تھا علم وفضل کا بڑا قدر دان تھا۔ ابن رشد کو اسنے اپنے دربار میں بلایا، اور قضا کی خدمت دی۔ خدمت قضا کے علاوہ اپنا خاص ندیم اور مشیر مقرر کیا۔ روز بروز اسکی وقعت بڑہتی گئی یہانتک کہ قاضی القضاۃ کا منصب ملا حالانکہ اسوقت اسکی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تہی۔ عبدالمومن کے بعد اسکا بیٹا یوسف تخت نشین ہوا، اسنے بہی ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی، یوسف کو فلسفۂ یونان کی طرف نہایت میلان تہا اور چونکہ فلسفۂ یونانی کی جسقدر کتابیں، عربی زبان میں ترجمہ ہوئی تہیں وہ مغلق، ناتمام اور کثیر الغلط تہیں۔ یوسف نے ابن رشد کو حکم دیا کہ ابن طفیل کے مشورہ اور شرکت سے تصانیف ارسطو کی مفصل شرح لکہے، چنانچہ ابن رشد نے نہایت محنت اور اہتمام سے اس کام کو شروع کیا۔

۵۶۵ھ میں یوسف نے اسکو اشبیلیہ کے قضا کی خدمت دی، دو برس تک وہ اس منصب پر رہا۔ اس اثنا میں مشاغل قضا کیساتھ وہ تصنیف وتالیف میں بہی مشغول رہتا تہا چنانچہ ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح اسی زمانہ میں لکہی۔ قضا کے تعلق سے اسکو مختلف صوبوں میں دورہ کرنا پڑتا تہا ۔ قرطبہ۔ مراکش۔ اشبیلیہ میں وہ دورہ کرتا رہتا تہا ۵۷۵ھ میں جب ابن طفیل نے وفات پائی تو یوسف نے اسکے بجائے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا یوسف نے ۵۸۰ھ میں وفات پائی اور اسکا بیٹا منصور تخت نشین ہوا۔ منصور بہی ابن رشد کی نہایت تعظیم وتکریم کرتا تہا ابن رشد ابن اب

اس احسان کا انکار نہیں ہو سکتا کہ منطق و فلسفہ کو انہی کی بدولت قبولیت کی سند ملی، اسکا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہبی گروہ جو اب تک علوم عقلیہ سے بالکل پرہیز کرتا تھا ان علوم سے آشنا ہوتا چلا۔ اس نتیجہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ اشعری عقائد گو تمام دنیا پر چھا گئے تھے لیکن کہیں کہیں انکی عالمگیر حکومت سے بغاوت کی صدا بھی اُٹھتی تھی۔ اسپین (اندلس) میں جب ملثمین کی سلطنت امام غزالی کے اشاعرہ اور ہدایت سے اُنکے شاگرد مہدی نے برباد کی اور اسکی جگہ عبد المومن کو تخت و تاج ملا، تو سلطنت کا مذہب، اشعری قرار دیا گیا[۱] اس تعلق سے منطق و فلسفہ کو بھی رواج ہوا اور آدھی صدی بھی نہیں گذرنے پائی تھی کہ بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ پیدا ہو گئے جنمیں سے ابن باجہ۔ ابن طفیل۔ ابن رشد اس درجہ کے لوگ تھے کہ ممالک مشرقی میں فارابی کے سوا، اور کوئی شخص انکا ہمسر نہیں گذرا، بوعلی سینا نے فلسفہ یونان کی تشریح میں جو غلطیاں کی تھیں، اور جنکی بنا پر سیکڑوں غلط مسائل قایم ہو گئے تھے، انہی لوگوں نے ان غلطیوں کا اظہار کیا اور اصل حقیقت کی تشریح کی۔ ان میں سے ابن رشد نے علم کلام پر بھی توجہ کی، اور اس بنا پر ہم اسکا حال کسیقدر تفصیل سے لکھتے ہیں۔

ابن رشد کا پورا نام۔ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد ہے۔ قرطبہ میں ۵۱۴ھ ۱۱۲۰ء میں پیدا ہوا اسکا خاندان ایک علمی خاندان تھا، اسکا دادا جسنے ۵۲۰ھ میں وفات پائی اندلس کا قاضی القضاۃ تھا۔ ابن رشد نے قرطبہ میں تعلیم پائی۔ پہلے فقہ۔ ادب۔ اور طب حاصل کی

[۱] ان واقعات کو نہایت تفصیل کے ساتھ ہمنے الغزالی میں لکھا ہے۔

امام ماتریدی کے وہ مسائل جن میں وہ امام اشعری کے مخالف ہیں

۱۔ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔

۲۔ خدا کسیکو تکلیف مالایطاق نہیں دیتا۔

۳۔ خدا ظلم نہیں کرتا۔ اور اسکا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔

۴۔ خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔

۵۔ آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔

۶۔ ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔

۷۔ زندگی سے ناامیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے۔

۸۔ حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا۔ علم نہیں ہے۔ بلکہ ذریعہ علم ہے

۹۔ اعراض کا اعادہ نہیں ہوسکتا۔

اشاعرہ ان تمام عقاید کے مخالف ہیں

دور سیوم

ابن رشد

متاخرین نے اگرچہ علم کلام کو وہمیات اور احتمالات کا مجموعہ بنا دیا تھا۔ لیکن اُنکے

اشعریہ تھے۔

علم کلام کی یہ شاخ ابو منصور ماتریدی کیطرف منسوب ہی جنکا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ اُنھوں نے امام ابو نصر عیاضی، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی نصیر بن یحیی البلخی۔ اور محمد بن مقاتل رازی سے تعلیم حاصل کی تھی اور دو واسطہ سے قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے ۳۳۳ھ میں وفات پائی[۱]۔

انکی تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

کتاب التوحید۔ کتاب المقالات۔ رد اوائل الادلہ للکعبی۔ بیان وہم المعتزلہ۔ تاویلات القرآن۔ تاویلات القرآن کا ناتمام نسخہ ہماری نظر سے گذرا ہے

امام ماتریدی نے اشعری کے اُن تمام اصول سے جنکو ہم نے مخصات اشاعرہ میں گنایا ہی اختلاف کیا۔ اور یہی وجہ ہی کہ انکا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جداگانہ خیال کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان دونوں بزرگونکے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے بعضوں نے ۴ بعضوں نے ۱۳، اور بعضوں نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہی۔ لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصار کیا تو ۵۰ مسئلے مختلف فیہ نکلے[۲]۔ چنانچہ مہتم بالشان مسائل ذیل میں درج ہیں۔

---

[۱] یہ تمام حالات شرح احیاء العلوم جلد ۲ صفحہ ۵ سے ماخوذ ہیں۔۱۲

[۲] شرح احیا جلد ۲ صفحہ ۱۲۔

ان سب باتوں کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ سب باتیں ممکنات سے ہیں اور چونکہ شارع علیہ السلام نے انکا یقین دلایا ہے اسلئے وہ یقینی ہیں۔

اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفۂ یونان کا رد ہے۔ اسمیں شبہ نہیں کہ فلسفہ کے جو مسائل، اسلام کے خلاف ہیں اُنکا رد کرنا علم کلام کی جان ہے۔ لیکن متکلمین کو اسمیں نہایت سخت غلطیاں پیش آئیں۔ جن مسائل کو وہ فلسفۂ یونان کے مسائل سمجھے وہ درحقیقت انکے مسائل ہی نہ تھے۔ اور جو مسائل درحقیقت انکے تھے وہ بلحاظ مذہب اسلام کے مخالف نہ تھے۔

ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فرقۂ حنفیہ جو تمام فرقہ ہائے اسلامیہ سے تعداد میں زائد ہے اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہیں تاہم علم کلام میں اشعریہ کے مقابلہ میں ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے، اس عدم شہرت کا یہانتک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے حنفیہ اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں حالانکہ قدیم زمانہ میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر تاریخ کامل واقعات سنہ ۶۶۷ھ میں لکھتے ہیں وھذا مما یستطرف ان یکون حنفی اشعریا یعنی یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہو کر اشعری ہو۔

ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علمائے حنفیہ نے علم کلام میں بہت کم تصنیفات کیں، اس فن میں جسقدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شافعیہ کی تصنیفات ہیں جو عموماً

نبوت کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے، معجزہ کی تعریف یہ ہے کہ[۱] وہ فعل خارق عادت ہو۔ [۲] خدا کی طرف سے ہو۔ [۳] اسکا معارضہ نا ممکن ہو۔ [۴] مدعی نبوت کی طرف سے ظاہر ہو۔ [۵] مدعی نبوت کے دعوے کے موافق ہو۔ [۶] وہ فعل دعوی نبوت کے پہلے سرزد نہوا ہو ان شرائط کے ساتھ جس سے معجزہ صادر ہو وہ نبی ہے، معجزہ کا دلیل نبوت ہونا اس بنا پر ہے کہ جب کسی سے معجزہ سرزد ہوتا ہے تو خدا خود حاضرین کے دلمیں اسبات کا یقین پیدا کر دیتا ہے کہ وہ پیغمبر برحق ہے۔

آنحضرت کی نبوت کا ثبوت۔ یہ مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں اہل عرب نے فصاحت و بلاغت میں یہ ترقی کی تہی کہ تمام دنیا کو اپنے مقابلہ میں الکن سمجھتے تے اور انکا یہ سمجھنا بجا تہا۔ ایسے زمانہ میں قرآن مجید نازل ہوا اور اس دعوے کیساتھ نازل ہوا کہ اگر تمام دنیا بلکہ تمام انس وجن متفق ہو جائیں تب بہی اسکے مثل کوئی کلام پیش نہیں کر سکتے۔ تمام عرب نے اس دعوے کے مقابلہ کے لئے اپنی کل قوت صرف کر دی لیکن ایک چہوٹی سی چہوٹی سورہ کا بہی جواب نہو سکا۔ اسلئے یہ امر ضرور قابل تسلیم ہوگا کہ وہ خدا کی طرف سے تہا اور معجزہ تہا ورنہ تمام عرب اسکے مقابلہ سے کیونکر عاجز آسکتا تہا۔

معاد و کیفیات معاد۔ یعنی قیامت میں تمام انسانونکا انہی اجسام سابقہ کے ساتہہ محشور ہونا، اعمال کا ترازو میں تولا جانا۔ پلصراط سے اترنا۔ جنت و دوزخ میں جانا وغیرہ وغیرہ۔

یا مقام میں انتقال کیا جاوے سکون اسلیئے حادث ہے کہ حادث نہو تو قدیم ہوگا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی تو لازم آئیگا کہ جو چیز ساکن ہو اُسکا سکون کبھی زائل نہونے پائے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقۃ ہیں اور باوجود اسکے اُنکی خصوصیات مختلف ہیں اسلیئے ان خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور ہے، اور وہی خدا ہے؛ مثلاً آگ اور پانی، اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہیں اس لحاظ سے چاہیئے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔ لیکن ایسا نہیں بلکہ دونوں کی الگ الگ خاصیتیں ہیں، اسلیئے ضرور ہے کہ یہ خاصیتیں کسی مخصص نے پیدا کی ہوں اور وہی خدا ہے۔

(اثبات باری کی اور دلیلیں بھی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن مقدم یہی ہیں)

توحید باری۔ یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہوں اور خدائی کے تمام صفات دونوں میں یکساں درجہ پر پائے جائیں تو لازم آئیگا کہ کوئی چیز مخلوق نہو۔ اسلیئے کہ تمام مخلوقات کو دونوں کے ساتھ یکساں نسبت ہوگی، اس صورت میں اگر دونوں نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے سئے دو علتِ تام کا وجود لازم آئیگا۔ اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہوگی۔

نبوت۔ نبوت کے معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہیں کہ خدا اپنے بندوں میں جسکو چاہتا ہے احکام الہی کی تبلیغ کا حکم دیتا ہے اسکے سئے اُس شخص میں پہلے سے کسی قسم کی قابلیت اور صفائی نفس کی ضرورت نہیں۔[1]

[1] شرح مواقف باب النبوات۔

تم خود انصاف کرو، کہ یہ باتیں کہ خدا تکلیف مالا یطاق دیتا ہے، مسبباب اسباب پر مبنی نہیں، جسم شرطِ حیات نہیں ہے۔ جادو سے آدمی گدھا بنجاتا ہے، کس کے ثابت کئے ثابت ہو سکتے ہیں۔

باقی تمام مسائل جنھیں گویا تمام اسلامی فرقے متحد ہیں یعنی اثبات باری۔ توحید نبوت قرآن مجید کا کلام الہی ہونا۔ اثبات معاد۔ ان مسائل کو جسطرح دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے اسکے اندازہ کرنے کے لئے ہم بعض مہات مسائل کو معہ اُنکے دلائل کے نقل کرتے ہیں۔

وجود باری۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے محتاج علۃ ہے اسلئے عالم محتاج علۃ ہے اور اسی علۃ کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا جزو محتاج دلیل نہیں جزو اول کے ثبوت کی متعدد دلیلیں ہیں۔ اول تو عالم میں جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونیمیں تو کسیکو شبہہ نہیں ہو سکتا۔ جوہر اسلئے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہیں ہو سکتا اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ اگر جوہر قدیم ہوگا، اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہیں ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہیں یا ساکن۔ اور حرکت وسکون دونوں حادث چیزیں ہیں، اسلئے تمام اجسام بھی حادث ہونگے۔ حرکۃ کا حادث ہونا تو اسلئے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ ہیں کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت

فہذہ جملۃ من اصول عقیدتہ التی مضیٰ علیہا الآن جماہیر اہل الامصار الاسلامیۃ والتی من جحدہا خالفہا اریق دمہ

یہ اشعری کے عقاید کے چند اصول ہیں۔ اور آج تمام دنیاے اسلام کا یہی عقیدہ ہے۔ اور جو شخص اسکی مخالفت کا اظہار کرتا ہے قتل کردیا جاتا ہے۔

اشاعرہ کے علم کلام پر ایک اجمالی نظر

اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل ہیں۔

(۱) خالص فلسفہ کے مسائل۔

(۲) فلسفہ کے وہ مسائل جنکو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہیں۔

(۳) خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہیں۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم کلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو مخالف مذہب سمجھا ہے اُنکو درحقیقت مذہب سے تعلق نہیں۔ اب صرف خالص اسلامی مسائل رہجاتے ہیں۔

ان مسائل میں سے جو مسئلے اشعریہ کے مخصوص مسائل ہیں، اور جنکو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں انکے اثبات میں اگرچہ امام غزالی ورازی نے بہت کچھ کوششیں صرف کیں لیکن وہ مسائل ہی اس قسم کے تھے کہ اُنکے اثبات میں جو کوشش کیجاتی رائگان جاتی

---

۱ مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۶۰۔

وحملوا في ايام دولتهم كافة الناس على التزامه
فتمادى الحال على ذلك جميع ايام الملوك من بني ايوب
ثم في ايام مواليهم الملوك من الاتراك واتفق
مع ذلك توجه محمد بن تومرت واخذ
عن ابي حامد الغزالي مذهب الاشعري
فلذلك صارت دولة الموحدين
ببلاد المغرب تستبيح دماء من
خالف عقيدة ابن تومرت فكم اراقوا
بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها
الا الله فكان هذا هو السبب في
اشتهار مذهب الاشعري وانتشاره
في امصار الاسلام -

اور اس کے خاندان نے اشعری مذہب کی
ترویج پر کمر باندہی اور تمام لوگونکو اسکے قبول
کرنے پر مجبور کیا۔ یہی حالت تمام خاندان بنی ایوب
اور اُنکے ترکی غلاموں کے زمانۂ سلطنت میں قایم
رہی۔ اسکے ساتہ اوہر یہ اتفاق پیش آیا کہ محمد بن
تومرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب
سیکہا تہا۔ اسکا یہ اثر ہوا کہ موحدین کی سلطنت
(ابن تومرت نے یہ سلطنت قایم کی تہی) میں اُن
لوگوں کا خون حلال سمجہا جاتا تہا جو ابن تومرت کے
مخالف عقیدہ رکہتے تہے۔ چنانچہ اس بنا پر ان
لوگوں نے اسقدر بیشمار لوگونکو قتل کیا جنکی تعداد
بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا۔ یہ سبب تہا جس کی
وجہ سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ
میں پہیلگیا۔

ایک اور موقع پر۔ مورخ مذکور۔ امام اشعری کے عقائد کو نقل
کرکے لکہتے ہیں۔

بمسائل الفلسفة بحيث لا يميّز احد الفنين من الآخر ولا يحصّل عليه طالبه من كتبهم۔	تمیز نہیں ہوسکتی۔ طالب العلم کو ان کتابوں سے علم کلام حاصل نہیں ہوسکتا۔

اشعری علم کلام جب زور شور سے ترقی کر رہا تھا، اس سے امید تھی کہ اسکے ابتدائی نقص نکل جائینگے۔ اور وہ کمال کے رتبہ تک پہنچکر رہے گا۔ لیکن غارتگران تاتار کے عروج نے، دفعۃً تمام امیدوں کا خاتمہ کر دیا، اس ناگہانی حادثہ کی وجہ سے اسکی علمی ترقی تو رک گئی لیکن اسکی اشاعت میں فرق نہ آیا۔ بلکہ ایسے اسباب جمع ہوتے گئے کہ رفتہ رفتہ اسنے تمام اسلامی دنیا کو چھالیا، اس اشاعت اور ترقی کے اسباب مقریزی نے تاریخ مصر[1] میں لکھے ہیں، ہم اسکی عبارت بعینہ نقل کرتے ہیں۔ بیچ بیچ میں بعض مترادف اور غیر ضروری الفاظ چھوڑ دیے ہیں۔

اشعری مذہب کی وسعت اور بقا کے اسباب

فلما ملك السلطان صلاح الدين كان هو وقاضيه عبد الملك على هذ المذهب وحفظ صلاح الدين فى صباه عقيدةً الفها له قطب الدين۔ وصار يحفظها صغار اولاده فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الاشعرى	جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اور اسکے دربار کا قاضی عبد الملک، اسی مذہب (اشعری) پر تھے۔ صلاح الدین نے بچپن میں وہ مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا جو قطب الدین نے اسکے لئے تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین

[1] جلد دوم صفحہ ۳۵۸

بہرحال علامہ موصوف مصر سے بھاگ کر شام گئے اور حماۃ میں قیام کیا، پھر دمشق میں آئے اور مدرسہ عزیزیہ میں مدرس مقرر ہوئے، لیکن زمانہ ناسازگار تھا چند روز کے بعد معزول کیے گئے آخر خانہ نشین ہو کر بیٹھ رہے اور اسی حالت میں وفات پائی۔

انکی تصنیفات کثرت سے ہیں، فلسفیانہ تصنیفات میں اکثر جگہ ارسطو پر رد کرتے ہیں، لیکن امام رازی کی طرح بے احتیاطی سے نہیں بلکہ خاص انہی باتوں کو لیتے ہیں جو واقع میں اعتراض کے قابل ہیں۔ علم کلام میں وہ اگرچہ اشاعرہ کے پیرو ہیں لیکن بعض بعض جگہ، آزادی سے انپر نکتہ چینی بھی کرتے ہیں۔

علم کلام میں دقایق الحقایق۔ رموز الکنوز۔ ابکار الافکار انکی مشہور کتابیں ہیں[1]۔

علامہ آمدی کے بعد پھر کوئی شخص اس رتبہ کا نہیں پیدا ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔

قاضی عضد، علامہ تفتازانی وغیرہ نے علم کلام میں بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھیں اور انہی کتابوں کے چند اجزا جو آجکل درس نظامیہ میں داخل ہیں، ہمارے علماء کا سرمایہ کمال ہیں، لیکن اولاً تو جو کچھ ہے۔ امام رازی اور آمدی کی خوشہ چینی ہے، دوسرے ان کتابوں میں فلسفہ کے خالص مسائل، اسقدر شامل کر دیے ہیں کہ فلسفہ و کلام میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ میں سچ لکھا۔

ولقد اختلطت الطریقتان عند ھؤلاء المتاخرین والتبست مسائل الکلام	متاخرین نے دونوں طریقوں کو اسقدر گڈمڈ کر دیا اور فلسفہ و کلام میں اسقدر التباس ہو گیا کہ دونوں میں

[1] علامہ آمدی کے مفصل حالات ابن خلکان۔ طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ میں مذکور ہیں۔

امام رازی کے بعد بلکہ خود اُنکے زمانے میں اسلام کی تباہی کے سامان پیدا ہو چلے تھے یعنی تاتاریوں کا طوفان اُٹھنا شروع ہو چکا تھا، اسکے علاوہ امام رازی کی شہرت کے آگے ایک مدت تک کسی کا نام روشن ہونا مشکل تھا تاہم چونکہ اسلام کے علمی قالب میں کچھ کچھ جان باقی تھی، بعض اشخاص ایسے پیدا ہوئے جنکا تذکرہ علم کلام کی تاریخ میں فروگذاشت نہیں کیا جا سکتا۔ انمیں سب سے نامور علامہ سیف الدین آمدی ہیں۔

علامہ آمدی

انکا پورا نام ابو الحسن علی سیف الدین آمدی ہے ۵۵۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۱ھ میں وفات پائی فقہ و اصول وغیرہ بغداد میں پڑھا۔ معقولات کی تحصیل شام میں کی اور اسمیں نہایت کمال پیدا کیا۔ شام سے مصر گئے اور یہاں مدرسہ قرافہ میں نائب مدرس مقرر ہوے، انکے فضل و کمال کی شہرت روز بروز بڑہتی گئی لیکن یہی شہرت انکے لئے بلای جان ہوئی۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ انکی عام مقبولیت نے فقہا کو انکا دشمن بنا دیا یہانتک کہ فقہا نے ایک محضر تیار کیا جسمیں اُنپر بد دینی۔ الحاد۔ زندقہ۔ فلسفہ پرستی کا الزام لگایا گیا۔ اس محضر پر تمام فقہا نے دستخط کئے۔ اور طرہ یہ کہ خود علامہ آمدی کے پاس بہیجا کہ آپ ہی اسپر صاد کیجیے۔ علامہ موصوف نے یہ شعر اسپر لکھدیا ؎

حَسَدُوا الفتیٰ اِذ لم ینالوا سعیہ	فالقومُ اَعداءٌ لہ وخصوم

علامہ موصوف۔ شہادت کے ذوق شناس نہ تھے۔ ورنہ اپنے قاتلوں کے ہمزبان بنکر دستخط کردیتے اور یہ کہتے ؎

بروز حشر اگر پرسند خسرو را چرا کشتی	چہ خواہی گفت قربانت شوم تا من ہماں گویم

ثم يورد مذهب اهل السنة الحق على غاية من الوهي۔ قال الطوفي ولعمري ان هذا دابه في كتبه الكلامية تعني اتهمه بعض الناس۔

جواب دیتے ہیں، تو نہایت کمزور۔ طوفی کہتے ہیں کہ یہ انکا انداز ہے جو انکی تمام کتب کلامیہ میں پایا جاتا ہے چنانچہ اس بنا پر بعض لوگوں نے انپر بدگمانی کی۔

حافظ ابن حجر نے اس عبارت کے بعد طوفی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام فخر الدین رازی پر بدگمانی صحیح نہیں، کیونکہ اگر انکے کچھ اور خیالات ہوتے تو اسکے ظاہر کرنے میں انکو ڈر کسکا تھا لیکن طوفی کو یہ معلوم نہیں کہ امام صاحب پر یہ مصیبت پڑ چکی تھی، حافظ ابن حجر اسی کتاب میں لکھتے ہیں دهموابه فاستتر یعنی لوگوں نے انکے دارو گیر کا قصد کیا لیکن وہ روپوش ہو گئے، امام صاحب کی بد دینی کے ثبوت پر انکے جن مسائل سے استدلال کیا گیا ہے انکو حافظ ابن حجر نے اسی کتاب میں ابن خلیل کی زبانی نقل کیا ہے۔

ان مذهب الجبر هو المذهب الصحيح و قال بصحة بقاء الاعراض و بنفي صفات الله الحقيقية و زعم انها مجرد نسب و اضافات كقول الفلاسفة و سلك طريق ارسطو في دليل التمانع و نقلوا عنه انه قال عندي كذا ماية شبهة على القول بحدوث العالم۔

جبر یہی مذہب صحیح ہے۔ اعراض باقی رہتے ہیں خدا کی صفات صرف نسب اور اضافات کا نام ہے جیسے کہ فلاسفہ کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام رازی نے برہان تمانع میں ارسطو کا طریقہ اختیار کیا۔ انسے یہ بھی منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ عالم کے حادث ہونے پر مجھکو سینکڑوں اعتراضات ہیں

الفخر بن الخطيب صاحب التصانيف
رأس في الذكاء والعقليات لكنه عري
من الآثار وله تشكيكات على مسائل من
دعائم الدين تورث حيرة نسأل الله ان
يثبت الايمان في قلوبنا۔

فخر ابن الخطیب - ذہانت اور عقلیات میں راس
رئیس ہیں لیکن حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں - اور ان
مسائل پر جو مذہب کے ستون ہیں ایسے شکوک پیدا کئے
جنسے حیرت پیدا ہوتی ہے - خدا سے دعا ہے کہ ہمارے
دلوں میں ایمان کو قایم رکھے -

حافظ ابن حجر لسان المیزان میں ابن الربیب کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

وكان يُعاب بايراد الشُبه الشديدة
ويقصر في حلها حتى قال بعض المغاربة
يُورِدُ الشبه نقداً ويحلها نسيئةً۔

ان پر یہ عیب لگایا جاتا تھا کہ وہ نہایت قوی شبہات
پیدا کرتے ہیں اور اُنکے جواب میں عاجز ہوجاتے
ہیں چنانچہ بعض مغربیوں نے کہا کہ انکے اعتراضات
نقد ہوتے ہیں اور جواب اُدھار -

پھر اکسیر فی اصول التفسیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔

عن شيخه سراج الدين الرمساحي
المغربي انه صنف كتاب المآخذ في
مجلدين بين فيها ما في تفسير الفخر من
الزيف والبهرج وكان ينقم عليه كثيرا
ويقول يورد شبه المخالفين في المذاهب
والدين على غاية ما يكون من التحقيق

سراج الدین مغربی نے ایک کتاب جسکا نام ماخذ ہے
دو جلدوں میں لکھی جسمیں اُنہوں نے امام رازی کی
تفسیر کی فروگذاشتیں اور غلطیاں ظاہر کیں -
وہ امام رازی پر سخت اعتراض کرتے تھے اور کہتے
تھے کہ مخالفین مذہب کے اعتراضات نہایت قوت اور
زور دیکر بیان کرتے ہیں اور اہل سنت کی طرف سے

اور مذہبی روایتوں کا عنصر شامل ہو گئی تھیں۔ یہی روایتیں تھیں جنہوں نے مخالفین اسلام کو اسلام پر حملہ کرنے کا سب سے زیادہ موقع دیا تھا۔ سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتوں سے انکار کیا، لیکن معتزلہ کا کسی چیز سے انکار کرنا لوگوں کو، اُس چیز کے قبول کرنے پر اور زیادہ ضد دلاتا تھا۔ امام رازی کے زمانہ تک یہ دور از کار قصے اسی طرح مسلم چلے آتے تھے اور امام صاحب نے نہایت دلیری اور بیباکی سے ان بیہودہ قصوں سے انکار کیا، اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کیا کہ یہ قصے سرتاپا غلط ہیں۔

حضرت ابراہیم کے قصہ کے متعلق تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ایک شخص نے مجھ سے کہا کہ حضرت ابراہیم کے تین دفعہ جھوٹ کہنے کا واقعہ تو خود احادیث سے ثابت ہے اس سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ حدیث کے راویوں کو سچا مانو، تو حضرت ابراہیم کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اور حضرت ابراہیم کو سچا مانو، تو راویوں کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ اب تمکو اختیار ہے، ان میں سے جسکو چاہو جھوٹا مانو اور جسکو چاہو سچا؛

امام صاحب نے اس تفسیر میں عقائد کے اور بہت سے مہتم بالشان مسائل کو عقلی اصول کے موافق حل کیا ہے۔ اس کتاب کے اور حصوں میں ہم مناسب موقعوں پر انکا ذکر کرینگے۔

امام صاحب نے اگرچہ معقول کے مقابلہ میں منقول کا پلہ بھاری رکھا، اور معتزلہ وغیرہ کی رد میں مستقل کتابیں لکھیں تاہم فقہا و محدثین نے انکے متعلق یہ رائیں قائم کیں۔

علامہ ذہبی میزان میں لکھتے ہیں۔

قرآن مجید کے قصص اور روایات کی صحیح تشریح ہے۔ قرآن مجید میں انبیاے بنی اسرائیل اور امم سابقہ کے بہت سے قصے اجمالاً مذکور ہیں، ان قصوں کے متعلق یہودیوں میں نہایت دور از کار اور خلاف عقل سیکڑوں روایتیں مشہور تہیں، یہودی جب اسلام لائے تو اُنہوں نے وہ تمام قصے قرآن مجید کی تفسیر میں شامل کردیے، اور انکو قرآن مجید میں چسپاں کردیا، یہ قصے دلچسپ اور عام فریب تہے اور چونکہ وہ واعظوں، اور مذکروں کی گرمی محفل کیلیے جادو کا کام دیتے تہے، انکو بے انتہا قبول اور فروغ ہوا، نوبت یہ پہنچی کہ تمام تفسیریں ان قصوں سے بہر گئیں، محدث ابوجعفر محمد بن جریر طبری اس پایہ کے محدث اور مفسر تہے کہ انکی تفسیر کی نسبت تمام محدثین وفقہا کا قول ہے کہ اسلام میں اس سے بہتر تفسیر نہیں لکہی گئی تاہم یہ تفسیر[1] بہی اس قسم کے قصوں سے خالی نہیں، زہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تہی اسکا اسم اعظم کے اثر سے آسمان پر چلے جانا، اور وہاں جاکر ستارہ بنجانا اس تفسیر میں بہی مذکور ہے اور بہ سند مذکور ہے۔

اسی طرح حضرت یوسف کا آمادہ گناہ ہونا، حضرت ایوب پر شیطان کا قابو پانا اور انکے مال ومتاع و خاندان کو برباد کرنا۔ حضرت آدم کا اپنے بیٹوں کا نام شیطان کے کہنے سے عبدالحارث (حارث شیطان کا نام ہے) رکہنا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تین دفعہ جہوٹ بولنا۔ ذوالقرنین کا اُس مقام تک پہونچنا جہاں آفتاب پانی کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے حضرت داؤد کا اوریا کی بیوی پر مائل ہونا وغیرہ وغیرہ، یہ تمام روایتیں تفسیر میں داخل کرلیگئی تہیں

[1] یہ تفسیر آجکل مصر میں چہپ رہی ہے اور ایک جلد چہپکر آگئی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔

اس رتبہ کی لکھی کہ آجتک اس سے بہتر نہیں لکھی جاسکی - اگرچہ جیسا کہ اُنکا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کے رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے، اور سیکڑوں ایسی ادھی اور سرسری باتیں لکھہ جاتے ہیں جو انکے رتبہ کے بالکل شایاں نہیں ہوتیں - تاہم ان حشو اور زوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسائل حل کئے ہیں جنکا کسی اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا -

اس تفسیر میں کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جا بجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکماے اسلام کی رائیں نقل کرتے ہیں اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہیں تاہم انکی تحسین اور تصویب کرتے ہیں، اس سے بڑھکر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں - اکثر جگہ اُنکے اقوال نقل کرتے ہیں اور کسی قسم کی جرح و قدح نہیں کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار اُنکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے - سورۂ آل عمران آیت قال رب اجعل لی آیۃ کی تفسیر میں ابو مسلم اصفہانی کا قول، (جو اور مفسروں کے خلاف ہے) نقل کیا ہے اور بے اختیار یہ الفاظ قلم سے ٹپک پڑے ہیں -

وَاَبُو مُسْلِمٍ حَسَنُ الْکَلَامِ فِی التَّفْسِیْرِ کَثِیْرُ الْغَوْصِ عَلَی الدَّقَائِقِ وَاللَّطَائِفِ -	ابو مسلم کا کلام تفسیر میں خوب ہوتا ہے - وہ اکثر باریک اور لطیف باتوں نکتہ سے ڈھونڈ کر نکالتا ہے -

حالانکہ ابو مسلم مشہور معتزلی ہے، اور اسکی تفسیر تمامتر عقلی اصول کے موافق لکھی گئی ہے ایک نہایت مہتم بالشان اور قابل قدر کام، جو امام صاحب نے اس تفسیر میں کیا ہے وہ

حضرت آدم کو پیدا کیا تو انکی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا، جس سے چیونٹی کیطرح لاکھوں جاندار جھڑ پڑے خدا نے اُنسے اپنی خدائی کا اقرار لیا، اور پھر اُنکو حضرت آدم کی پیٹھ میں داخل کر دیا، امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قدما مفسرین مثلاً سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ "ارباب نظر اور ارباب معقول کا یہ قول ہے کہ انسان کی فطرت ایسی بنائی ہے کہ گویا وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہا ہے، یہ شہادت زبانی نہیں ملکہ حالی ہے،" امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں وھذا القول الثانی لا طعن فیہ البتۃ یعنی اس قول پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

غرض اس پیرایہ میں، اکثر مسائل اعتقادات کے ایسی تشریح و توضیح کی ہے جو فلسفہ اور عقل کے مطابق ہے۔

۶۔ علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی امام صاحب سے پہلے جسقدر تفسیریں لکھی گئی تھیں ان میں سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہیں لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفوں کی طرف سے اعتراضات وارد کیے جاتے تھے، انکے جواب، کسی نے عقلی اصول کے موافق نہیں دیے تھے بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا۔ معتزلہ نے بے شبہ اس قسم کی متعدد تفسیریں لکھی تھیں، لیکن وہ اسقدر بدنام تھے کہ انکی معقول باتوں کی طرف بھی کوئی رُخ نہیں کرتا تھا اشاعرہ کے گروہ میں سے سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی، اور

یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں قالت لھم رسلھم ان نحن الا بشر مثلکم (سورۂ ابراہیم) لکھا ہے کہ اہل سنت وجماعت کا یہ مذہب ہے کہ نبوت ایک منصب ہے، خدا جسکو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اسکے لئے یہ ضرور نہیں کہ پیغمبر میں کوئی خاص قدسی یا اشراقی قوت ہو جسمیں وہ دوسروں سے ممتاز ہو، اسکے مقابلہ میں حکماے اسلام کی یہ راے بیان کی ہے کہ "انسان میں جبتک خاص روحانی اور قدسی صفتیں نہیں ہوتیں وہ پیغمبر نہیں ہوسکتا" حکماے اسلام کی اس راے کو ان لفظوں سے شروع کیا ہے، واعلم ان ھذا المقام فیہ بحث شریف دقیق وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام الخ یعنے جاننا چاہئے کہ اس مقام میں ایک دقیق اور نفیس بحث ہے۔ وہ یہ کہ حکماے اسلام نے الخ۔ یا مثلاً قرآن مجید کی اس آیت کی تفسیر میں وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو (انعام) عام مفسرین کا مذہب بیان کرکے لکھتے ہیں وللحکماء فی تفسیر ھذہ الایۃ کلام عجیب یعنی اس آیت کی تفسیر میں حکماء نے عجیب تقریر کی ہے یا مثلاً اس آیت کی تفسیر ربنا واتنا ما وعدتنا علی رسلک ولا تخزنا یوم القیمۃ (سورۂ آل عمران) لکھا ہے کہ قیامت میں انسان کو اپنی گمراہی اور بدکاری پر جو ندامت ہوگی، حکماے اسلام اسکو عذاب روحانی سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے۔

بعض جگہ اس گروہ (حکماے اسلام) کو ارباب نظر اور ارباب معقولات سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً اس آیت کی تفسیر میں واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم الخ (سورۂ اعراف) مفسرین میں اختلاف ہے، ارباب روایت کہتے ہیں کہ خدا نے جب

اور وہ یہ ہے کہ حکمائے اسلام کے ایک گروہ نے۔	ایک اور موقع پر لکھتے ہیں وذهبت جماعة من حکماء الاسلام۔

امام صاحب اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ میں لیتے ہیں، اور انکے اقوال پر نکتہ چینی نہیں کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایۃً اور بعض جگہ صراحۃً انکی تحسین کرتے ہیں۔

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے، وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہیں، اور وہ علم کلام کی جان ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں اس آیت کی تفسیر میں لہٗ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ یہ سوال قایم کیا ہے کہ نامۂ اعمال کے لکھے جانے اور ان کے تولے جانے سے کیا مراد ہے اور اس سے کیا حاصل ہے؟ اسکے جواب میں لکھتے ہیں کہ یہاں دو مختلف رائیں ہیں متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ فی الواقع نامۂ اعمال تولے جائینگے اور اس سے غرض یہ ہوگی کہ قیامت میں تمام حاضرین پر یہ آشکارا ہو جائے کہ فلاں شخص کے اعمال اچھے ہیں، اور فلاں شخص کے برے "

حکمائے اسلام کی یہ رائے ہے کہ انسان جب کوئی کام اچھا یا برا کرتا ہے تو اسکے دل پر ایک خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور جسقدر یہ افعال مکرر سرزد ہوتے ہیں اس اثر کا نقش گہرا ہوتا جاتا ہے۔ یہانتک کہ دل میں نیکی یا برائی کا ایک ملکۂ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے، اسیکا نام کتابتِ اعمال ہے اور چونکہ ہر فعل کچھہ نہ کچھہ اثر پیدا کرتا ہے اسلئے ہر فعل گویا ایک نقش اور ایک تحریر ہے " (تفسیر کبیر۔ سورۂ رعد)

لہ تفسیر کبیر سورۂ ابراہیم آیت قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلکم۔

کوئی شخص زندگی بسر نہیں کر سکتا تھا، انہی مسائل کی طرف امام غزالی نے الجام العوام میں اشارہ کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں[1]۔

الثانیۃ ان یحصل بالادلۃ الوھمیۃ الکلامیۃ المبنیۃ علی امور مسلمۃ مصدق بھا لاشتھادھا بین اکابر العلماء وشناعۃ انکارھا ونفرۃ النفوس عن ابداء المرا فیھا۔	اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہیں، اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں جنکی تصدیق لوگ اسوجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے، اور اُنسے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے اور اگر کوئی اُن میں شک وشبہہ کرے تو لوگ اُس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔

۵۔ امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے

(۱) جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول ومنقول میں تطبیق دیتے تھے امام صاحب نے اُنکا نام حکمائے اسلام رکھا۔ تفسیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں

احتج حکماءُ الاسلام بھذہ الآیۃ[2] ایک اور موقع پر لکھتے ہیں المقامُ الثانی وھو قول حکماء الاسلام[3]	حکمائے اسلام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ دوسری بحث یہ ہے اور وہ حکمای اسلام کی رائے ہے۔

[1] الجام العوام صفحہ ۳۹ [2] تفسیر آیت اللذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً [3] تفسیر کبیر سورہ رعد آیت لہ معقبات من بین یدیہ۔

کتاب القضاء والقدر۔ تعجیز الفلاسفہ۔ عصمۃ الانبیا۔ کتاب الخلق والبعث۔ خمسین فی اصو الدین۔

انہیں سے تین پہلی کتابیں ہماری نظر سے گذری ہیں۔ انکی فلسفیانہ تصنیفات بھی جنہیں وہ فلسفہ کا رد کرتے جاتے ہیں مثلاً شرح اشارات۔ مباحث مشرقیہ ایک لحاظ سے علم کلام میں محسوب ہو سکتے ہیں۔

۴۔ امام صاحب نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد پر قایم کی، اور اس سینہ زوری سے اُسکی حمایت کی کہ اشاعرہ کے جو مسائل تاویل کے محتاج تھے، انہیں تاویل کا سہارا بھی نہ رکھا، اور پھر انکی صحت پر سیکڑوں دلیلیں قایم کیں، مثلاً اشاعرہ اسبات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثرہ نہیں رکھتا۔ تاہم جبر سے بچنے کے لئے اُنہوں نے کسب کا پردہ لگا رکھا تھا۔ امام صاحب نے یہ پردہ بھی اٹھا دیا اور صاف صاف جبر کا دعویٰ کیا چنانچہ تفسیر کبیر میں جابجا اس دعوے کی تصریح کی ہے۔ اور اسپر دلیلیں قائم کی ہیں۔

اسیطرح خدا کے افعال کا بغیر کسی مصلحت وحکمت کے ہونا۔ حسن و قبح کا عقلی نہونا زندگی کے لئے جسم کا مشروط نہونا۔ دیکھنے کے لئے لون وجسم وجہت کا مشروط نہونا کسی شے میں کسی خاصیت کا نہونا۔ اشیاء میں سبب ومسبب کا سلسلہ نہونا، وغیرہ وغیرہ ان تمام مسائل پر سیکڑوں دلیلیں قائم کیں اور انہی مسائل کو اعتزال اور سنیت کا معیار قرار دیا چنانچہ اُنکی تمام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر، انہی مباحث سے بھری پڑی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل اسقدر رواج عام پا گئے تھے کہ ان سے انکار کرکے

علم کلام میں امام رازی کے کارنامے

اسمیں اُنھوں نے اسقدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کی کچھہ تمیز نہ رکھی بلکہ تمام فلسفہ کو اعتراضات کے تیروں سے چھلنی کردیا، فلسفہ کے سیکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے، اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے، امام صاحب نے اُنکو بھی نہ چھوڑا، یہانتک کہ جن مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا مثلاً اثبات باری۔ توحید باری، وغیرہ اُن پر اس پیرایہ میں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسائل گو فی نفسہ صحیح ہیں لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں، اگرچہ امام صاحب اس عالمگیر حملہ آوری میں کامیاب نہیں ہو سکتے تھے چنانچہ محقق طوسی۔ باقر داماد وغیرہ نے انکے مقابلے میں فلسفہ کی حمایت کی، تاہم اُنکے اعتراضات کے پتھراؤ نے فلسفہ کی عمارت کو بہت کچھہ متزلزل کردیا، علامہ قطب الدین رازی نے جو امام صاحب اور محقق طوسی کے بیچ میں حکم ہو کر محاکمہ پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ امام صاحب کے بہت سے اعتراضوں کے مقابلہ میں سپر ڈالدی۔

۲۔ سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سیکڑوں مسائل علم کلام میں مخلوط کردیے، انکے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ، علم کلام کو بالکل فلسفہ بنادیا۔

۳۔ امام صاحب نے علم کلام میں جو کتابیں تصنیف کیں، انہیں سے بعض کے یہ نام ہیں۔ مطالب عالیہ۔ نہایت العقول۔ اربعین فی اصول الدین محصل البیان والبرہان۔ مباحث عمادیہ۔ تہذیب الدلایل۔ تاسیس التقدیس۔ ارشاد النظار الی لطایف الاسرار اجوبۃ المسائل النجاریۃ۔ تحصیل الحق۔ زبدۃ۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ والصفات۔

امام صاحب اس ہدیہ گوئی پر نہایت محظوظ ہوئے۔ شاہ کو پاس بلا کر بٹھایا اور جلسہ کے ختم ہونے کے بعد، اسکو خلعت اور زر کثیر انعام کے طور پر دیا۔

امام صاحبؒ زیادہ تر ہرات میں ایوان شاہی میں قیام رکھتے تھے۔ یہ عظیم الشان عمارت، جو ہر قسم کے سازو سامان سے آراستہ تھی، خوارزم شاہ نے انکو ہبہ کر دی تھی؛ یہ تو دنیوی جاہ و جلال کا نمونہ تھا۔ فضل و کمال کی یہ حالت تھی، کہ ممالک اسلامی کے ہر گوشہ سے لوگ سیکڑوں ہزاروں کوس کا سفر کر کے آتے تھے، اور مختلف علوم و فنون کے مسائل اُنسے حل کر کے چلے جاتے تھے۔ جب اُنکی سواری نکلتی تھی تو قریباً تین سو علما اور مستعدین، رکاب کے ساتھ چلتے تھے۔

امام صاحب کا حلیہ یہ تھا۔ متوسط القامت۔ دوہرا بدن۔ چوڑا سینہ گھن کی ڈاڑہی، آواز بلند اور پر ہیبت، عید الفطر شوال سنہ ۶۰۶ھ یکشنبہ کے دن۔ ہرات میں وفات پائی۔

وہ جسطرح تفسیر۔ اصول اور فقہ کے امام تھے، فلسفہ اور عقلیات میں بھی، اُنکے بعد کوئی شخص اُنکا ہمسر نہیں پیدا ہوا اور اس خصوصیت میں تو قدما بھی اُنکی ہم پائگی کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسائل اس طرح آسان کر دئے کہ افلاطون اور ارسطو کا سارا بھرم کھلگیا۔

اس موقع پر ہم اُنکے علمی کمالات کی تفصیل نہیں کر سکتے، خاص علم کلام کے متعلق انکے جو کارنامے ہیں اُنکی تفصیل لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ا۔ علم کلام کے متعلق انکا بہت بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے۔ لیکن زور طبع کیوجہ سے

اس رتبہ پر پہنچا کہ سلاطین عہد خود انکی خدمتمیں فخر بہ حاضر ہوتے تھے۔ محمد بن تکش خوارزم شاہ جو اس زمانہ کا سب سے بڑا فرمانروا تھا، اور جسنے خراسان ماوراء النہر۔ کاشغر عراق کے اکثر حصے فتح کر لئے تھے اکثر اُنکے دربار میں حاضر ہوتا تھا۔

ایکدفعہ جب وہ ہرات کو گئے تو وہانکا فرمانروا حسین خر میں آنکے استقبال کو نکلا اور بڑی تعظیم و تکریم سے ساتھہ لاکر ایوان شاہی میں اُتارا۔ پھر ایک بڑا دربار کیا جسمیں تمام علماء اور امرا وغیرہ حاضر تھے۔ امام صاحب صدر میں تشریف فرما ہوئے اُنکے دائیں بائیں، ترکی غلاموں کی صفیں، تلواریں ٹیک کر کھڑی ہوئیں، یہ غلام خود امام صاحب کے مملوک تھے اور ہمیشہ اُنکے رکاب میں رہتے تھے مجلس جم چکی تو حسین شاہ، والی ہرات آیا اور امام صاحب کی خدمتمیں آداب بجالایا۔ امام صاحب نے اسکو اپنے پہلو میں جگہ دی۔ تھوڑی دیر کے بعد شہاب الدین غوری (فاتح ہندوستان) کا بھانجا سلطان محمود آیا۔ امام صاحب نے اس کو دوسرے پہلو میں جگہ دی، لوگ آچکے تو امام صاحب نے نفس کی حقیقت پر نہایت فصاحت وبلاغت سے تقریر کی۔ اتفاق سے، عین تقریر میں، ایک کبوتر جسپر ایک باز نے حملہ کیا تھا اس طرف آنکلا، اور تھک کر ٹھیک امام صاحب کے سامنے گرا، باز آدمیوں کا ہجوم دیکھکر، اور کسیطرف نکلگیا، اور کبوتر کی جان بچگئی، مجمع میں شرف الدین شاعر بھی حاضر تھا، اسنے امام صاحب کیطرف مخاطب ہوکر برجستہ یہ شعر پڑھا جو اسیوقت موقع کی مناسبت سے موزوں ہوا تھا

سے موزوں ہوا تھا	؎ من نبّاءِ الورقاءَ اَنّ محلّکم	حرمٌ وانّکَ ملجاءٌ للخایف
کبوتر کو یہ کس نے بتادیا تھا کہ آپ کا آستانہ		حرم ہے اور یہ کہ آپ خوف زدہ لوگوں کی پناہ ہیں

کیں ماجرا بخضر علیہ السلام رفت		یک زندہ دل نرفت سلامت ز خردہ گیر

امام رازی

شہرستانی کے بعد علم کلام کا تاج امام فخر الدین رازی کے سر پر رکھا گیا[1] امام موصوف کا نام محمد بن عمر ہے، ۵۴۴ھ میں پیدا ہوئے بچپن میں اپنے والد سے تعلیم پائی۔ کمال سمعانی سے فقہ کی تحصیل کی۔ فقہ کے بعد معقولات کا شوق ہوا، اس زمانہ میں مجد الدین جیلی، ان علوم و فنون میں نہایت کمال رکھتے تھے اور امام صاحب کے وطن یعنی رے میں مقیم تھے، امام صاحب نے اُنکی خدمت میں تحصیل شروع کی، چند روز کے بعد مجد الدین جیلی درس دینے کے لئے مراغہ میں طلب کئے گئے، امام صاحب بھی ساتھ گئے اور مدت تک انکی خدمت میں فلسفہ اور علم کلام کی تحصیل کرتے رہے، فارغ التحصیل ہوکر خوارزم کا رُخ کیا وہاں مسائل عقائد میں علما سے مناظرہ ہوا جسکی وجہ سے لوگ اُنکے مخالف ہو گئے اور وہاں سے نکلنا پڑا خوارزم سے نکلکر ماوراء النہر پہنچے۔ وہاں بھی یہی قصہ پیش آیا۔ مجبور ہوکر رے اپنے وطن میں واپس آئے۔ یہاں ایک نہایت دولتمند تاجر رہتا تھا۔ اسنے اپنی بیٹیوں کی شادی، امام صاحب کے صاحبزادوں سے کردی، چند روز کے بعد وہ مرگیا، چونکہ اُس کی اولاد ذکور نہ تھی۔ تمام مال و متاع امام صاحب کے قبضہ میں آیا۔

امام صاحب یا تو بالکل تنگ حال تھے یا دفعتہً اسقدر دولتمند ہو گئے کہ شہاب الدین غوری فاتح ہندوستان نے اُنسے ایک رقم کثیر قرض لی، جب قرضہ ادا کیا تو اپنی طرف سے صلہ کے طور پر بہت بڑی رقم اسپر اضافہ کی۔ مالی حالت کیسا تھ امام صاحب کا علمی جاہ و جلال

[1] امام رازی کے حالات ابن خلکان اور طبقات الاطبار سے لئے گئے ہیں۔

الملل والنحل والبیان ۔ کتاب المضارعہ تلخیص الاقسام لمذاہب الانام، لیکن انکی زیادہ شہرت جس کتاب کی وجہ سے ہوئی وہ ملل ونحل ہے، اس کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں تمام اسلامی فرقونکے پیدا ہونے اور ترقی پانے کی تاریخ لکھی ہے۔ اسکے ساتھ اُن کے اعتقادات اور مسائل نہایت تفصیل سے لکھے ہیں، دوسرے حصہ میں تمام اور مذاہب کی تاریخ لکھی ہے اور خصوصًا حکماے یونان کا حال نہایت شرح وبسط سے لکھا ہے۔ حکماے یونان میں سے ایک ایک کے فلسفہ کا خلاصہ اس جامعیت اور تحقیق سے لکھا ہے جس سے حیرت ہوتی ہے۔ اس کتاب کو یورپ نے نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا چنانچہ فرنچ زبان میں اسکا ترجمہ کیا گیا اور اصل عربی کے ساتھ چھاپا گیا۔

شہرستانی

علامہ موصوف اگرچہ محدث واعظ اور فقیہ تھے۔ تاہم چونکہ فلسفہ دانی کے مجرم تھے اسلئے بدگمانی کے حملہ سے نہ بچ سکے ۔ طبقات الشافعیہ[1] میں علامہ سمعانی سے منقول ہے کہ ان پر الحاد کا گمان کیا جاتا تھا۔

صاحب کافی لکھتے ہیں

لولا تخبطہ فی الاعتقاد ومیلہ الی اہل الزیغ والالحاد لکان ہو الامام فی الاسلام	اگر انکے اعتقاد میں تخبط نہوتا، اور ملحدونکی طرف مائل نہوتے تو وہ اسلام کے امام ہوتے ۔

محدث ابن السبکی کو لوگونکی اس بدگمانی پر اس لحاظ سے تعجب ہے کہ علامہ موصوف کی تصنیفات بالکل اسکے مخالف ہیں، انکی راے ہے کہ علامہ سمعانی کی کتاب میں کسی نے یہ عبارت الحاق کردی ہے[2]۔ سچ ہے ۔

[1] طبقات الشافعیہ [2] علامہ شہرستانی کے یہ حالات ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہیں ۔

منقذ من الضلال ۔ مضنون صغیر و کبیر ۔ معارج القدس ۔ مشکوٰۃ الانوار ۔

(۶) امام صاحب کی یہ راے تھی کہ اسرار شریعت عام طور پر ظاہر نہیں کیے جاسکتے، اس بنا پر اُنہوں نے اُنہی کتابوں کو اشاعت دی جو اشاعرہ کے اعتقاد کے موافق تھیں اور اپنے خاص مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں انکی نسبت تاکید کی کہ عام طور پر شائع نہ کیجائیں ۔

(۷) اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ عام طور پر، امام صاحب کا شمار اشاعرہ ہی میں کیا جاتا ہے، اور اسوجہ سے علم کلام کا جو قدیم سلسلہ چلا آتا تھا اسمیں کوئی معتدبہ تغیر بجز اسکے نہیں ہوا کہ کلام میں، فلسفہ شامل ہوگیا ۔

امام غزالی کے بعد اس طرز میں، علامہ محمد بن عبد الکریم نے بڑی شہرت حاصل کی، چنانچہ قوم کی زبان سے انکو افضل کا خطاب ملا

شہرستانی

علامہ موصوف ۴۷۹ھ میں پیدا ہوے ۔ فقہ کی تکمیل، احمد بن خوافی سے کی ۔ اصول کو ابو القاسم قشیری سے حاصل کیا جو مشہور صوفی گذرے ہیں ۔ علم کلام کی تکمیل ابو القاسم انصاری سے کی ۔ ۵۱۰ھ میں بغداد گئے اور تین برس تک قیام کیا ۔ یہاں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی، انکے وعظ نے خواص کے سوا عوام میں بھی انکا سکہ بٹھا دیا ۔

علامہ موصوف نے فن حدیث میں بھی کمال پیدا کیا چنانچہ مشہور محدث سمعانی انکے شاگرد ہیں ۔ علم کلام میں علامہ موصوف کی متعدد تصنیفات ہیں ۔ نہایۃ الاقدام فی علم الکلام

اشعری علم کلام کا یہ پہلا دور تھا۔ دوسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جنھوں نے علم کلام کا قالب بدل دیا۔

امام غزالی کی خصوصیات

ہم نے امام غزالی کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔ اُنہیں اُنکے ایجاد کردہ علم کلام سے مفصل بحث کی ہے، اس موقع پر جو باتیں اجمالی طور پر ذکر کے قابل ہیں یہ ہیں۔

(۱) امام صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفہ کی رد میں مستقل کتاب لکھی۔

(۲) ابتک فقہا و محدثین منطق و فلسفہ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اسوجہ سے عام نصاب تعلیم میں، یہ علم سرے سے داخل نہ تھے، امام صاحب نے منطق کا سیکھنا فرض کفایہ قرار دیا۔ اور فلسفہ کی نسبت تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا، باقی باتیں مذہب کے خلاف نہیں۔

(۳) امام صاحب کی بدولت، فلسفہ کو قبولیت کی سند ملی اور مذہب و فلسفہ کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ اس طرز تعلیم نے امام رازی۔ شیخ الاشراق۔ علامۂ آمدی۔ عبدالکریم شہرستانی جیسے لوگ پیدا کئے جو معقول و منقول دونوں انجمن کے صدر نشین بنے۔

(۴) امام صاحب نے ابتدا میں، اشعری طریقہ کی حمایت کی لیکن بالآخر اُنکی یہ رائے قائم ہو گئی کہ اشعری طریقہ جمہور کے لئے اچھا ہے لیکن نہ وہ اصل حقیقت پر مشتمل ہے، نہ اس سے حقیقی تشفی ہو سکتی ہے۔

(۵) اس بنا پر امام صاحب نے اشاعرہ کے طریقہ سے الگ، مسائل عقائد کی تشریح کی۔ اس مذاق کے موافق جو کتابیں لکھیں اُنمیں سے چند یہ ہیں۔ جواہر القرآن

انکار کرنا پڑا، شرح مواقف میں ہے۔

انّ الاشاعرة جوّزوا رؤیة ما لا یکون مقابلا ولا فی حکمه	اشاعرہ اسبات کو جائز رکھتے ہیں کہ ایک چیز باوجود سامنے نہ ہونیکے نظر آئے۔

اب یہ دوسری مشکل پیش آئی کہ اگر خدا نظر آسکتا ہے تو ہمیشہ اسکو نظر آنا چاہیے کیونکہ جب اسکا وجود ہی رویت کے لئے کافی ہے تو حالت منتظرہ کیا ہے، اور قیامت کی کیا تخصیص ہے، مجبوراً یہ پہلو اختیار کرنا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنیکے تمام شرایط کے موجود ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے کہ وہ نظر نہ آئے۔

شرح مواقف میں ہے۔

لا نسلّم وجوب الرؤیة عند اجتماع الشروط الثمانیة۔	ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آٹھوں شرایط کے پائے جانے کے ساتھ بھی یہ ضرور ہو کہ وہ شے نظر آئے

۳- ارباب نقل عموماً معجزات کے قائل تھے، لیکن اسکے ساتھ سلسلۂ اسباب اور علۃ و معلول کے منکر نہ تھے بلکہ اسبات کے قائل تھے کہ معجزہ کے وقت خدا استثناً کے طور پر علۃ و معلول کا سلسلہ توڑ دیتا ہے، امام اشعری اسقدر جان چکے تھے کہ جو چیز علۃ تسلیم کر لیجائے اس سے معلول کبھی مختلف نہیں ہو سکتا اسلئے انہوں نے سرے سے اس سلسلہ ہی کا انکار کیا۔ غرض اسطرح سلسلہ بسلسلہ وہ تمام مسایل عقاید پیدا ہوتے گئے جنکا ذکر اوپر گذرا۔ امام غزالی کے زمانہ سے پہلے پہلے اس علم کلام کا پورا سلسلہ مرتب و مدوّن ہو چکا تھا۔

بہشت و دوزخ کا وجود۔ احکام امامت صحابہ کی فضیلت بہ ترتیب خلافت۔ امامت کے شرائط۔ امام مشروط موجود نہو تو سلطان وقت کے احکام۔

امام اشعری کے وہ عقائد جو اُنکے مخصوص عقائد ہیں یا جنکو اُنہوں نے اعتزال اور سنت میں حد فاصل قرار دیا، اس خاص حیثیت سے لحاظ کے قابل ہیں کہ اسنے علم کلام کی ایک نئی تاریخ شروع ہوتی ہے، امام اشعری سے پہلے دو فریق تھے، ارباب نقل و عقل، امام اشعری نے بیچ بیچ کا طریقہ اختیار کرنا چاہا۔ اور اسلئے ایسے عقیدے اختیار کیئے جو اُنکی دانست میں عقل و نقل دونوں سے ربط رکھتے تھے، امام اشعری ارباب نقل کے طریقے سے اپنے خاص طریقہ تک جس طرح درجہ بدرجہ پہونچے، اُسکو دو ایک مثال کے ضمن میں ہم بیان کرتے ہیں۔

ارباب نقل عموماً رویت باری کے قایل تھے، حکما اور معتزلہ کو انکار تھا لیکن ارباب نقل جہاں رویت باری کے قایل تھے اس بات کے بھی قایل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، ذو جہتہ ہے، قابل اشارہ ہے،۔ امام اشعری نے حکما اور معتزلہ کے برخلاف ارباب نقل کا عقیدہ اختیار کیا لیکن اسبات کے قایل نہو سکے کہ خدا متحیز اور قابل اشارہ ہے کیونکہ علوم عقلیہ کی وجہ سے اسقدر اُنکے نزدیک مسلّم ہوچکا تھا کہ متحیز ہونا، حادث کا خاصہ ہے۔ اور خدا حادث نہیں ہے۔ اسپر یہ مشکل پیش آئی کہ اگر خدا متحیز نہیں تو نظر بھی نہیں آسکتا کیونکہ جو چیز متحیز نہیں وہ نظر نہیں آسکتی، مجبوراً اُنکو یہ ماننا پڑا کہ کسی شے کے نظر آنیکے لیئے اسکا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہیں، رفتہ رفتہ انکو علم المناظر کے تمام اصولوں نے

رکن دوم

صفات الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں - خدا زندہ ہے - عالم ہے - قادر ہے - صاحب ارادہ ہے - سنتا ہے - دیکھتا ہے - بولتا ہے - حوادث کا محل نہیں - اسکا کلام قدیم ہے اسکا علم وارادہ قدیم ہے -

رکن سوم

افعال الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں - افعال عباد کا خالق خدا ہے - افعال عباد انہی کے مکتسب ہیں - خدا نے ان افعال کا ہونا چاہا - خدا نے خلق و اختراع جو کیا یہ اسکا احسان ہے - خدا کو جائز ہے کہ تکلیف مالایطاق دے - خدا کو جائز ہے کہ بے گناہ کو عذاب دے خدا پر مصلحت کی پابندی نہیں - واجب وہی چیز ہے جو شرع کی رو سے واجب ہے - انبیا کا مبعوث ہونا ممکن ہے - محمد رسول اللہ کی نبوت معجزات سے ثابت ہے

رکن چہارم

سمعیات

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں - قیامت منکر نکیر - قبر کا عذاب - میزان قیامت پل صراط

الانسان حمارا والحمار انسانا (تفسیر کبیر قصہ ہاروت ماروت)	بنادے، (تفسیر کبیر قصہ ہاروت و ماروت)
(۱۰) لا تاثیر لقدرۃ العبد فی افعالہ	آدمی کے افعال میں۔ آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہیں۔
(۱۱) ان اللہ یرید الکفر من الکافر والعصیان عن العاصی۔	کافر کا کفر، اور گنہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

یہ عقائد تمام کتب عقائد میں مذکور ہیں

یہ وہ عقائد ہیں جو اشعریہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اسکے سوا اور بھی عقائد ہیں جنکو اجمالاً امام غزالی نے احیاء العلوم کے شروع میں نقل کر دیا ہے اور پھر انکی تفصیل کی ہے ہم اس موقع پر انکو احیاء العلوم سے نقل کرتے ہیں۔

رکن اوّل

ذات الٰہی

اسکے اصول عشرہ یہ ہیں۔ خدا موجود ہے۔ واحد ہے۔ قدیم ہے۔ جوہر نہیں ہے۔ جسم نہیں ہے۔ عرض نہیں ہے۔ کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ کسی مکان میں نہیں ہے۔ وہ نظر آسکتا ہے۔ ہمیشہ رہیگا۔

لا يراعى مصالح الدين والدنيا (تفسير كبير سورة مايده آيت وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا -)	کہ آیت قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالی - دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا -
۶ - ان البنية ليست شرطاً فی الحيواة فالنار على ما هى عليه يجوز ان يخلق الله الحيواة والعقل والنطق فيها وعند المعتزلة ذلك غير جائز - [1]	زندگی کے لئے کوئی جسم یا خاص بناوٹ شرط نہیں شلاً آگ میں خدا عقل اور زندگی و گویائی پیدا کر سکتا ہے معتزلہ اسکے خلاف ہیں -
۷ - لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ايضا ان يبصر الاعمى الذى يكون بالمشرق بقعة بالمغرب والجملة فلينكر جميع تاثيرات الطبايع والقوى (مطالب عاليه امام رازی بحث شبهات بر نبوت)	یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود ہوں، اور بلند آوازیں آتی ہوں، اور ہمکو دکھائی اور سنائی نہ دیں اسیطرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک اندھا مشرق میں بیٹھا ہوا، مغرب کے ایک مچھر کو دیکھ سکے مختصر یہ کہ امام اشعری طبیعت اور قوی کی تمام تاثیرات کے منکر ہیں - (مطالب عالیہ)
۸ - اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب	اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہے کہ ہوا میں اڑے، آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی

[1] تفسیر کبیر، تفسیر سورہ فرقان آیت اذا رأتهم من مكان بعيد -

میں حدفاصل ہیں۔ انکو ہم اس مقام پر امام غزالی و رازی و اشعری کے اصل الفاظ میں لکھتے ہیں۔

۱- انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق ما لا یطیقونہ خلافاً للمعتزلۃ۔	خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہے۔
۲- اِنَّ لِلّٰہِ عزوجل ایلام الخلق وتعذیبھم مِن غَیرِ جرمٍ سابقٍ ومِن غیرِ ثوابٍ لاحق خلافاً للمعتزلہ۔	خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اسکے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا انکو ثواب ملے۔
۳- اِنَّہ تعالیٰ یفعَلُ بعبادہ مایشاء فلا یجب علیہ رعایۃ الاصلح لعبادہ۔	خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے۔ اس کے لئے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لئے مناسب ہوں۔
۴- اِنَّ معرفۃ اللہ سبحانہ وطاعتہ واجبۃٌ بایجابِ اللہ وشرعہ لا بالعقل خلافاً للمعتزلہ۔	خدا کا پہچاننا شریعت کی رو سے واجب ہے نہ عقل کی رو سے۔
۵- المیزانُ وھوحقٌ ووجہہ ان اللہ تعالیٰ یحدثُ فی صحایف الاعمالِ وزناً۔	ترازو حق ہے، اور وہ اسطرح کہ خدا نامۂ اعمال کے دفتر و ںمیں وزن پیدا کر دیگا۔

یہ تمام عقائد انہی عبارتوں کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی میں مذکور ہیں

۷- قال اصحابنا دلت الایۃ علی انہ تعالیٰ	ہمارے اصحاب (اشاعرہ) اس بات کے قایل ہیں

ثم انی ابتدأت بعلم الکلام فحصلتہ و عقلتہ وطالعت کتب المحققین منہم وصنفت فیہ ما اردت ان اُصنّفَ فصادفتہ علماً وافیاً بمقصودہ غیر وافٍ بمقصودی وانّما مقصودہ حفظ عقیدۃ اہل السُّنّۃ وحراستہا عن تشویش اہل البدعۃ۔

وہذا قلیل النفع فی جنب من لا یُسلّم سوی الضروریات شیئاً اصلاً

پھر میں نے علم کلام کو دیکھنا شروع کیا۔ چنانچہ اس کو حاصل کیا اور سمجھا، اور محققین کی کتابیں دیکھیں، اور خود بھی جو تصنیف کرنا چاہا تصنیف کیا۔ لیکن دیکھا تو وہ علم اپنے مقصد کے لئے کافی ہے لیکن میرے مقصد کے لئے کافی نہیں۔ اسکا مقصد صرف اسقدر ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ کو بدعتیوں کی رخنہ اندازی سے محفوظ رکھا جائے۔

اور اس شخص کے مقابلہ میں چنداں مفید نہیں۔ جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کو تسلیم نکرتا ہو۔

بہرحال اس علم کلام کا ایک دفتر تیار ہوگیا۔ اور امام ابوالحسن اشعری، اسکے بانی قرار پائے امام ابوالحسن اشعری کی تصنیفات میں سے مقالات الاسلامیین ہم نے دیکھی ہے اور کتاب الابانۃ وغیرہ کی عبارتیں۔ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ میں بالفاظہا نقل کی ہیں۔ ان کتابوں میں اہل سنت کے جو عقیدے قرار دیے ہیں۔ امام غزالی نے احیاء العلوم کے دیباچہ میں قواعد العقائد کے نام سے شامل کئے ہیں، امام غزالی کے بعد امام رازی نے ان مسائل کو زیادہ صاف کیا، امام رازی کے بعد سب انہی کے خوشہ چین ہوتے آئے۔

اس علم کلام کے جو مہمات مسائل ہیں اور جو اشعریہ کے نزدیک سنت اور اعتزال

زاہر بن احمد۔ حافظ ابوبکر جرجانی۔ شیخ ابو محمد طبری۔ ابو عبد اللہ طائی۔ ابو الحسن باہلی بندار بن حسین صوفی۔ یہ لوگ اگرچہ خود بھی مشہور اور نامور تھے، لیکن انکے شاگرد مثلاً ابوبکر باقلانی۔ ابو اسحاق اسفرائنی۔ ابوبکر بن فورک۔ اور پھر انکے شاگرد امام الحرمین وغیرہ ان سے بھی زیادہ نامور ہوئے۔ ان لوگوں کی عظمت و اقتدار کی وجہ سے امام اشعری۔ کی تصنیفات تمام دنیا میں پھیل گئیں، اور انکا مرتبہ علم کلام، تمام دنیا کا علم کلام بنگیا![1]

امام اشعری تک اس علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی۔ علامہ باقلانی نے چند مسائل اسمیں اضافہ کئے مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے۔ خلا ممکن ہے۔ عرض۔ عرض کیساتھ قائم نہیں ہوسکتا۔ عرض دو زمانہ تک نہیں رہ سکتا۔ باقلانی۔ کے بعد امام الحرمین (امام غزالی کے استاد) نے علم کلام پر ایک مبسوط کتاب لکھی۔ پھر اسکو مختصر کر کے اسکا نام ارشاد رکھا۔ امام الحرمین اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے اور عراق سے لیکر عرب تک۔ انہی کے فتوے چلتے تھے۔ اس بنا پر انکی تصنیفات گھر گھر پھیل گئیں۔[2]

اس زمانہ تک محدثین و فقہا میں منطق و فلسفہ کا مطلق رواج نہ تھا اور اسوجہ سے یہ علم کلام جو کچھ تھا صرف اسلامی فرقوں کے رد و ابطال میں تھا جنکو یہ لوگ مبتدعہ کہتے تھے غیر مذہب والوں کی رد میں کچھ لکھا بھی جاتا تھا تو استدلال میں اسلامی ہی روایتیں اور سندیں پیش کیجاتی تھیں۔ امام غزالی۔ المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں۔

---

[1] ابن خلدون نے مقدمہ میں علم کلام کی تاریخ پر ایک عنوان لکھا ہے۔ یہ واقعات زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہیں

[2] مقدمہ ابن خلدون ذکر علم کلام۔

اور عقلی روشنی بالکل ماند پڑ گئی۔

دَوُرِ دُوُم

اشاعرہ

علم کلام کا یہ طریقہ، اگرچہ ابتداءً نقلی تھا لیکن امام غزالی کے زمانہ سے عقلی ہوگیا، اس بنا پر۔ ہمکو اگرچہ امام غزالی ہی کے زمانہ سے اسکی تاریخ شروع کرنی چاہئے لیکن چونکہ امام غزالی نے اس طریقہ کی بنیاد، امام اشعری کے داغ بیل پر رکھی تھی اسلئے ہم اشعری ہی سے ابتدا کرتے ہیں۔

امام اشعری کا نام علی بن اسمعیل ہے، سنہ ۲۷۰ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور سنہ ۳۳۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ اُنہوں نے ابتدا میں عبدالوہاب جبّائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی۔ ایکدن خواب میں ہدایت ہوئی جس کی بنا پر اُنہوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جاکر اعلان دیا کہ مینے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کی، اسکے بعد بغداد جاکر حدیث وفقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کی رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ شافعیوں میں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سیکڑوں ہزاروں علما اُنکے شاگرد ہوگئے انہیں سے مشہور بزرگو نکے نام یہ ہیں۔ ابوسہل صلعوکی۔ ابوبکر قفال۔ ابوزید مروزی

[۱] امام اشعری کے حالات وعقائد میں محدث ابن عساکر دمشقی نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جسکا نام تبیین کذب المفتری ہے یہ کتاب یورپ میں چھپ گئی ہے فرنچ زبان میں اسکا ترجمہ بھی ہوگیا ہے۔

علم کلام کا تنزل

سے جبکہ دولت عباسیہ کے زور و اقتدار میں فرق آچلا تہا علم کلام، حکومت کے سایہ میں پیدا ہوا تہا، اور حکومت ہی کے دامن میں پلا تہا، عوام شروع ہی سے اُسکو بری نظر سے دیکہتے تہے لیکن چونکہ سلطنت حامی تہی کچہ کر نہیں سکتے تہے، خلفاے عباسیہ کو شاہنشاہی کے ساتھ، خلافت یعنی مذہبی افسری بہی حاصل تہی۔ جمعہ میں وہ خود خطیب اور امام ہوتے تہے عیدین میں خود نماز پڑہاتے تہے، احکام فقیہہ میں خود اجتہاد کرتے تہے، اس بنا پر وہ فقہا سے دبتے نہ تہے ؛۔

چوتہی صدی سے اُنکی حکومت و اقتدار میں زوال آنا شروع ہوا اور عنانِ سلطنت دیلم اور ترکوں کے ہات میں آتی گئی، ترک اپنے زور و قوت کی وجہ سے تمام عالم پر چہا گئے لیکن جسقدر اُنکے دست و بازو قوی تہے اسیقدر دل و دماغ ضعیف تہا۔ مذہبی علوم سے وہ بالکل عاری تہے اور اسوجہ سے، حکومت میں مذہب کا جو حصہ ملا ہوا تہا، اس سے انکو دست بردار ہونا پڑا، وہ نہ امامت کرسکتے تہے، نہ خطبہ دے سکتے تہے، نہ کسی مسئلہ پر اسے قایم کرسکتے تہے، اس بنا پر مذہبی حکومت فقہا کے ہات میں آگئی، یا یہ حالت تہی کہ خلق قرآن کے مسئلہ پر مامون الرشید نے تمام علمار کو مناظرہ کی دعوت دی اور شرط کی کہ کوئی شخص مجہکو معقول کردے تو میں اپنے عقیدہ سے باز آجاؤں، یا یہ حالت ہوئی کہ محمود غزنوی نے جب تحقیق حق کے لیے حنفیہ اور شافعیہ میں مناظرہ کرایا تو ثالثی کے لیے ایک عربی داں عیسائی کو طلب کرنا پڑا ؛

غرض ترکوں کا زور پکڑنا تہا کہ علم کلام میں ضعف آگیا، خیالات کی آزادی دفعۃً رک گئی

سے لکھے ہیں اور تقریظ و تنقید کی ہے۔ یہ کتاب مصر میں چھپ رہی ہے اور پہلا حصہ چھپکر شائع ہو گیا ہے۔

علامہ ابن حزم چونکہ کسی کے مقلد نہ تھے، اور ائمہ مجتہدین پر نہایت آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیاں کرتے تھے اسلئے تمام فقہا اُنکے دشمن ہو گئے اور اعلان کرا دیا کہ کوئی اُنسے ملنے نہ پائے، اسپر بھی اکتفا نہ کرکے شہر بدر کرا دیا اور بیچارے نے اسی آوارگی کی حالت میں صحرائے لیلہ میں وفات پائی، تاریخ وفات ۸ شعبان ۴۵۶ھ ہے" یہ ابن خلکان کا بیان ہے لیکن ہماری راے یہ ہے کہ ابن حزم کا بڑا جرم منطق و کلام کی طرف رخ کرنا تھا۔

اسپین میں ابن حزم کے سوا، (ابن رشد کے زمانہ تک) علم کلام کیطرف کسی نامور شخص نے توجہ نہیں کی، اسکی وجہ خود ابن حزم ایک رسالہ میں جو اسپین کے مفاخر میں ہے لکھتے ہیں "ہمارے ملک میں چونکہ مختلف فرقے نہیں ہیں، نہ مسائل عقاید پر بحثیں ہوتی ہیں اسلئے یہاں اور علوم کی طرح علم کلام کو ترقی نہیں ہوئی، تاہم یہاں بعض معتزلہ مثلاً خلیل بن اسحق۔ یحیی بن السمینۃ۔ موسیٰ بن حدیر۔ احمد بن حدیر نے اس فن میں کتابیں لکھیں یا خود مینے اپنے محدثانہ عقیدہ پر متعدد کتابیں لکھیں[1]"

علم کلام کے دور اول کا یہ نفس بازپسیں تھا۔ جسکے بعد اسکا بالکل خاتمہ ہو گیا، حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا تنزل درحقیقت چوتھی صدی کے اخیر سے شروع ہو چکا تھا، یعنی اسوقت

---

[1] نفح الطیب مطبوعہ یورپ صفحہ ۱۲۰،

ہیں جن لوگوں کا فضل و کمال معمولی طاقت بشری سے بالاتر خیال کیا گیا ہے ایک انمیں علامہ موصوف بھی ہیں، انکی تصنیفات قریباً چارسو ہیں اور اسی ہزار صفحوں میں ہیں انمیں سے ایک نہایت ضخیم کتاب ایصال ہے جس میں فقہ کے تمام مسائل اس التزام کیساتھ لکھے ہیں کہ ہر مسئلہ کے متعلق صحابہ، تابعین، مجتہدین، اور آئمہ حدیث کی رائیں نقل کی ہیں پھر ہر ایک کے دلائل بیان کئے ہیں، اور انمیں محاکمہ کیا ہے، اسی قسم کی دوسری کتاب محلّیٰ ہے جو بالکل مجتہدانہ انداز پر لکھی ہے، وہ کسی کے مقلد نہ تھے اور تصنیفات میں بھی یہی انداز ہے۔

اسپین میں علم کلام

منطق و فلسفہ کا پڑھنا اگرچہ اسپین میں خطرناک تھا، یہانتک کہ فلسفہ کے لفظ کو بھی بدلکر کہتے تھے[1] لیکن علامہ بن خرم نے راے عام کی پروا نہ کرکے محمد بن حسن کنانی سے ان فنون کی تحصیل کی، اور یہ کمال پیدا کیا کہ ایک کتاب منطق میں اس طرز پر لکھی کہ تمام اصطلاحیں بدل دیں اور ہر مسئلہ کی مثال، فقہی مسائل سے دی، اس کتاب کا نام تقریب[2] ہے۔

ابن خرم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھیں، ایک میں توراۃ، اور انجیل کی تحریف کا بیان ہے۔ ابن خلکان کا دعویٰ ہے کہ اس مضمون پر یہ پہلی تصنیف ہے۔ دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والاہوا والنحل ہے، اسمیں دہریہ، فلاسفہ، مجوس، نصاریٰ، یہود کے اصول عقائد بیان کئے ہیں پھر انکا رد کیا ہے، اسلامی تمام فرقوں کے عقاید بھی تفصیل

---

[1] نفح الطیب۔ [2] ابن خلکان میں ابن خرم کے حال میں یہ پوری تفصیل ہے۔

وہ اپنے وقت کے امام تھے لوگوں نے انکی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا؟

انکی اور بہت سی تصنیفات ہیں جنمیں سے تصحیح الادلۃ۔ دو جلدوں میں۔ اور غرر الادلہ ایک ضخیم مجلد میں ہے، ابوالحسین نے ۴۳۶ھ میں وفات پائی۔ قاضی صیمری نے جو علمائے حنفیہ میں بہت بڑے نامور فقیہ گذرے ہیں انکے جنازہ کی نماز پڑہائی۔

ابو اسحاق اسفرائنی کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ شافعیوں میں کوئی شخص ان کا ہمسر نہ تہا۔ محدثین بہی انکو امام وقت تسلیم کرتے تہے ۴۱۸ھ میں وفات پائی۔ خاص علم کلام میں اُنہوں نے جو کتاب لکہی وہ (۵) جلدوں میں ہے اور اسکا نام جامع الحلی فی اصول الدین والرد علی الملحدین ہے۔

اس صدی میں علم کلام کی تاریخ کا ایک نیا صفحہ شروع ہوتا ہے۔ اسوقت تک فقہا و محدثین، علم کلام سے بالکل الگ تھے، اکثر تو اس فن کو ذریعہ گمراہی جانتے تہے، جنکو اسقدر شدت نہ تہی وہ کم سے کم بیکار و لغو خیال کرتے تہے، ممالک مشرقیہ میں اب بہی یہی حالت تہی لیکن اسپین کو یہ فخر نصیب ہوا کہ حدیث اور کلام، نے ایک بزم میں جگہ پائی۔ علامہ ابن حزم ظاہری جو ۳۸۴ء میں قرطبہ (کارڈوا) میں پیدا ہوئے اور سلطان منصور محمد بن ابی عامر کے دربار میں وزارت کا رتبہ حاصل کیا، فقہ و حدیث کے امام تہے، محدثین عموماً انکی جلالت شان کے معترف ہیں، محدث ذہبی نے طبقات الحفاظ میں انکا نہایت مفصل تذکرہ لکہا ہے۔ اور حدیث میں اُنکو امام فن تسلیم کیا ہے مسلمانو

لہ ابو اسحاق کا مفصل تذکرہ ابن خلکان اور طبقات الشافعیہ میں ہے۔

امام تھے۔ علامہ موصوف نے اور بہت سے محدثین کے اقوال انکی شان میں نقل کئے
ہیں قفال امام ابوالحسن اشعری کے معاصر تھے، اور امام اشعری نے ان سے
فقہ پڑھی تھی ۳۶۵ھ میں وفات پائی۔ ایک پرلطف بات یہ ہے کہ چونکہ انہوں نے
اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی اس لئے لوگوں نے انکی نسبت اعتزال کی بدگمانی کی
لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام شافعیہ انکو امام وقت تسلیم کرتے تھے۔ اسلئے یہ تاویل کرنی پڑی
کہ ابتدا میں وہ معتزلی تھے پھر اشعری ہو گئے چنانچہ ابن عساکر سے اس مضمون کی
ایک روایت منقول ہے۔[1]

ابو سہل صعلوکی سے کسی نے انکی تفسیر کی نسبت پوچھا۔ انہوں نے کہا۔ "وہ مقدس
بھی ہے اور نجس بھی، نجس اس وجہ سے کہ مذہب اعتزال کی تائید کی ہے"

پانچویں صدی

پانچویں صدی میں اگرچہ مختلف اسباب کی وجہ سے جن کی تفصیل آگے آئیگی
علم کلام کو زوال شروع ہو چکا تھا۔ تاہم بعض بعض متکلمین بڑے بڑے رتبہ کے ہوئے
انمیں سے ابوالحسین محمد بن علی البصری۔ ابواسحاق اسفرائنی۔ قاضی عبدالجبار معتزلی
بہت بڑے درجہ کے لوگ تھے، ابوالحسین بصری اس رتبہ کا شخص تھا کہ ابن خلکان
کا بیان ہے کہ اصول فقہ میں امام رازی کی کتاب المحصول اسی کی ایک تصنیف کا خلاصہ
ہے جسکا نام معتمد ہے ابن خلکان نے اسکی نسبت یہ الفاظ لکھے ہیں۔

كَانَ جَيِّدَ الكلامِ اِمَامَ وَقتِه - اِنتَفَعَ النَّاسُ بِكُتُبِه - یعنی انکا کلام نہایت عمدہ ہوتا تھا

[1] طبقات الشافعیہ ذکر قفال۔

سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابومسلم کی اس رائے کے ساتھ متفق ہیں۔

ابوالقاسم بلخی کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی ہے ابن خلکان نے اسکا نام اس عنوان سے لکھا ہے العالم المشہور اور اُسکے حالات کے ذیل میں لکھا ہے۔ وکان من کبار المتکلمین امام رازی تفسیر میں اسکے اقوال اکثر نقل کرتے ہیں۔ کشف الظنون میں ہے کہ "اسکی تفسیر بارہ جلدوں میں ہے اور اس سے پہلے اتنی بڑی تفسیر کسی نے نہیں لکھی تھی ۳۱۹ھ میں وفات پائی"

تفسیر کے سوا اُسکی اور بہت سی تصنیفات ہیں، مثلاً عیون المسائل۔ مقالات۔ اہل کتاب اور فلسفیوں سے اکثر مناظرے کئے اور اُنکو شکستیں دیں۔ خراسان میں اسکی قوت تقریر سے بہت سے لوگ راہ راست پر آ گئے۔

ابوبکر اصم کا نام عبدالرحمن بن کیسان ہے، اسکے زیادہ حالات معلوم نہیں، کشف الظنون میں اسکی تفسیر کا ذکر ہے اور امام رازی اسکی تفسیر سے اکثر نقل کرتے ہیں۔

قفال بہت بڑے مشہور عالم ہیں۔ انکا پورا نام محمد بن علی بن اسمٰعیل ہے، وہ تفسیر، حدیث، فقہ، اور علوم ادبیہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے۔ محدثین نے انکا تذکرہ نہایت مدح کے ساتھ کیا ہے۔ علامہ ابن السبکی۔ طبقات کبریٰ میں لکھتے ہیں۔

کان اماماً فی التفسیر اماماً فی الحدیث۔ اماماً فی الکلام۔ اماماً فی الاصول۔ اماماً فی الفروع یعنی وہ تفسیر میں۔ حدیث میں۔ کلام میں۔ اصول میں۔ فروع میں۔

سلہ شرح ملل و نحل حالات کعبی۔

علم کلام اگرچہ ابتدا سے برابر ترقی کرتا جاتا تھا لیکن چوتھی صدی میں وہ درجہ کمال تک پہونچگیا۔

چوتھی صدی کے متکلمین

اسوقت تک علم کلام پر مستقل تصنیفات لکھی جاتی تھیں لیکن قرآن مجید کی کوئی مفصل تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی گئی تھی کہ قرآن مجید میں جو کچھہ مذکور ہے عقل کے موافق ہے اور دلائل عقلیہ سے ثابت ہے۔ اس ضرورت کو اس صدی کے چند مشہور عالموں نے پورا کیا یعنی ابو مسلم اصفہانی۔ ابوبکر اصم۔ ابو القاسم بلخی۔ قفال کبیر۔

ابو مسلم کا نام محمد بن بحر اصفہانی ہے۔ علامۂ ذہبی نے محمد بن علی بن مہریزد لکھا ہے ابن الندیم نے اسکو مشہور بلغاء[۱] کی فہرست میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کان کاتباً مترسلاً بلیغاً متکلماً جدلیاً اس کی تفسیر کا نام جامع التاویل لمحکم التنزیل ہے اور صاحب کشف الظنون[۲] کے بیان کے موافق ۱۴ جلدوں میں ہے۔ ابو مسلم نے سنہ ۳۲۲ھ میں وفات پائی یہ تفسیر اس رتبہ کی ہے کہ باوجودیکہ اسکے مصنف پر اعتزال کا داغ ہے تاہم امام فخر الدین رازی اسکی نسبت لکھتے ہیں۔ "ابو مسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف"[۳] یعنی ابو مسلم کا کلام، تفسیر میں نہایت خوب ہوتا ہے۔ وہ باریک اور لطیف باتوں کو تہ سے ڈھونڈکر نکالتا ہے"، بہت سے مسائل میں، ابو مسلم منفرد تھے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونیکا وہ قطعاً منکر ہے، امام رازی تمام ان آیتوں کی تفسیر میں جنکو لوگوں نے منسوخ مانا ہے ابو مسلم کا قول اور اسکی توجیہ نقل کرتے ہیں، اور ہر جگہ ان کے طرز بیان

[۱] فہرست ابن الندیم صفحہ ۱۳۶ [۲] کشف الظنون [۳] تفسیر کبیر سورۂ آل عمران آیت قال رب اجعل لی آیۃ

ابوموسیٰ الفراد المتوفی سنہ ۲۲۶ھ زیادہ نامور ہیں[1]۔

خاندان نوبخت

علم کلام کی ترقی کے ذکر میں خاندان نوبخت کا ذکر بھی ضرور ہے۔ فضل بن نوبخت ہرون الرشید کے خزانۃ الحکمۃ[2] کا افسر تھا اور فارسی زبان کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ اسمٰعیل جو نوبخت کا پوتا تھا بہت بڑا عالم اور علم کلام کا ماہر تھا۔ اسکے ہاں ایک خاص مجلس مقرر ہوا کرتی تھی جہاں متکلمین جمع ہوتے تھے اور مسائل کلام پر مباحثے[3] کرتے تھے۔ علم کلام میں اسکی بہت سی تصنیفات ہیں جنمیں سے کتب ذیل کا تذکرہ ابن الندیم[4] نے کیا ہے۔ کتاب ابطال القیاس۔ نقض کتاب عبث الحکمۃ علی الراوندی۔ نقض التاج علی الراوندی۔ کتاب تثبیت الرسالۃ۔

اسمٰعیل کا بھانجا حسن بن موسیٰ اس خاندان میں سب سے زیادہ نامور ہوا۔ ابن الندیم نے اسکی نسبت لکھا ہے کہ وہ متکلم بھی تھا اور فلاسفر بھی۔ فلسفۂ یونانی کی بہت سی کتابیں اسی کے حکم اور اہتمام سے ترجمہ کی گئیں۔ ابوعثمان دمشقی۔ اسحاق۔ ثابت بن قرۃ۔ جو مشہور مترجم گذرے ہیں اسکے دربار میں ہمیشہ حاضر رہتے تھے۔ اس کی ایک تصنیف کا تذکرہ آگے آئیگا۔

---

[1] جاحظ کا حال تو سینکڑوں تصنیفات میں مذکور ہے، باقی اوروں کا ذکر مروج الذہب اور شرح ملل ونحل میں اجمالاً کیا گیا ہے [2] خزانۃ الحکمۃ وہ محکمہ تھا جسمیں تمام دنیا کے علوم وفنون کی کتابیں ترجمہ کی جاتی تھیں۔ اسکا مفصل حال ہماری کتاب رسائل شبلی میں مذکور ہے۔ [3] کتاب الفہرست صفحہ ۱۷۶۔ [4] آل نوبخت کے لئے دیکھو ابن الندیم صفحہ ۱۷۲: ۱۷۷ و ۲۷۴ و ۲۴۴۔

وادائهم ممّن تقدّم وتاخر من الفلاسفه والمتطببين مجرى بحضرته انواع من علومهم في الطبيعيّات وما بعد ذلك من الالهيات۔	واقف ہونے کا بہت شائق تہا چنانچہ اسکی مجلس میں طبعیات اور الہیات کے اکثر چرچے رہتے تہے۔

واثق نے متکلمین، اور فقہا کے مناظرات کے لئے ایک مجلس مقرر کی تہی جس میں ہر قسم کے مضامین پر نہایت دقیق بحثیں ہوتی تہیں۔ مورخ مسعودی نے ان مجالس کے علمی مناظرات، کتاب اخبار الزمان وغیرہ میں نقل کئے ہیں لیکن افسوس ہے کہ وہ کتابیں دستیاب نہیں۔ مروج الذہب میں مورخ مذکور یہ الفاظ لکھکر رہگیا۔

وما كان يجرى من المباحثة فى مجلسه الذى عُقد للنظر بين الفقهاء والمتكلمين فى انواع العلوم من العقليات والسمعيات فى جميع الفروع والاصول وقد اتينا على ذكرها فيما سلف من كتبنا۔

مہدی۔ ماموں، اور واثق کی شاہانہ حوصلہ مندیوں، اور برامکہ اور دیگر وزرا وامرا کی قدردانیوں نے علم کلام کو اسقدر وسیع کردیا کہ حکومت کے سایۂ عاطفت کے اٹھ جانے پر بہی ایک مدت تک وہ ترقی کرتا گیا اور اسکی تصنیفات وتالیفات تمام عالم میں پہیلتی گئیں مہدی سے واثق تک جو علماے کلام پیدا ہوئے انکی تاریخ لکہی جاے تو ایک مستقل کتاب تیار ہوگی، انمیں سے جاحظ۔ محمد بن عبد اللہ اسکافی۔ المتوفی ۲۲۳ھ جعفر بن البشر علی بن رمانی۔ جعفر بن حرب المتوفی ۲۳۶ھ سیرافی حسن بن عبد اللہ

کہ میں نے ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا ہے، اسکے جواب میں جعفر نے کہا کہ تم رد کیا لکھو گے تم تو اُسکی کتاب کو پڑھ بھی نہیں سکتے،، نظام نے کہا کہ" آپ کیا چاہتے ہیں، ارسطو کی کتاب کو اول سے آخر تک زبانی سنادوں، یا آخر سے اول تک،، چنانچہ یہ کہکر اُسنے ارسطو کی عبارت پڑھنی شروع کی اور ساتھ ساتھ اسکا رد بھی کرتا گیا۔[۱]

جاحظ کہا کرتا تھا کہ" لوگ کہتے ہیں کہ ہمیشہ ہزار برس میں ایک شخص ایسا پیدا ہوا کرتا ہے جسکا تمام عالم میں نظیر نہیں ہوتا۔ واقعی اگر یہ صحیح ہے تو یہ شخص نظام ہی تھا"

نظام نے تحقیقات مذہب کے لئے دوسرے مذاہب کی آسمانی کتابوں پر بھی نہایت عبور حاصل کیا تھا۔ توریت۔ انجیل۔ زبور اُسکو زبانی یاد تھی بلکہ انکی تفسیروں سے بھی کافی واقفیت رکھتا تھا۔[۱]

نظام کے فضل وکمال کی بلند پائگی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جاحظ جیسا بےنظیر فاضل، اسی نظام کا شاگرد، اور خانہ زاد غلام تھا،

مامون کے بعد، معتصم تخت نشین ہوا، وہ اُمی محض اور سپاہیانہ مذاق رکھتا تھا لیکن جب اُسکے بعد ۲۲۷ھ میں اسکا بیٹا **الواثق باللہ** مسند آرا ہوا تو مامون کی علمی مجلسیں پھر تازہ ہوگئیں، مورخ مسعودی اسکے حالات میں لکھتا ہے۔

واثق باللہ

كانَ الواثقُ محبًّا للنظرِ مبغضًا للتقليد مُحِبًّا للاشراف على علوم الناس ۔	خلیفہ واثق بانہ غور او فکر کو پسند کرتا تھا او تقلید سے نفرت رکھتا تھا حکما او اطباے قدیم وجدید کی معلومات او خیالات سے

[۱] ملل ونحل یحییٰ بن مرتضیٰ زیدی [۲] ملل ونحل یحییٰ زیدی۔

وہ جزء لایتجزی کا بھی منکر تھا اور اس مسئلہ کے متعلق اسکا مناظرہ تمام فلسفہ کی
کتابوں میں مذکور ہے۔

لطیفہ اس موقع پر پہنچکر اس لطیفے کے لکھنے کے بغیر آگے نہیں بڑہا جاتا کہ
نظام کی ان دقیقہ سنجیوں کی یہ داد دی گئی کہ ان مسائل کی بنا پر اُسکو کافر قرار دیا گیا۔
علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ "قدریوں (یعنی معتزلیوں) میں کوئی
شخص کفر کے مختلف اقسام کا ایسا جامع نہیں گذرا جیسا نظام تھا۔ اسنے اپنے شباب[۱]
میں مجوسیوں دہریوں اور فلسفیوں کی صحبت اٹھائی اسلیئے جزء لایتجزی کا مسئلہ اُسنے
ملحد فلسفیوں سے لیا اور یہ مسئلہ کہ عادل شخص ظلم پر قدرت نہیں رکھتا مجوسیوں سے
سیکھا اور یہ مسئلہ کہ رنگ۔ مزہ۔ خوشبو۔ آواز اجسام ہیں فرقہ ہشامیہ سے اخذ کیا، اور
اسطرح مجوسیوں، اور فلسفیوں کے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب میں خلط ملط کر دیا"، یہ
صرف سمعانی کا خیال نہیں، رجال کی کتابوں میں عموماً جہاں نظام کا ذکر آیا ہے اسی
قسم کے مسائل کی بنا پر اسکو زندیق اور ملحد کہا گیا ہے۔

نظام نے فلسفہ میں یہ کمال پیدا کیا تھا کہ ایک موقع پر اسنے جعفر برمکی سے کہا

---

[۱] اصل عبارت یہ ہے "وما فی القدریۃ اجمع منہ لانواع الکفر وکان عاشر فی شبابہ
قوما من الثنویۃ وقوما من الدہریۃ القائلین بتکافؤ الادلۃ وشرذمۃ من الفلاسفۃ فاخذ
قولہ بالجزء الذی لایتجزی من ملحدۃ الفلاسفۃ وقولہ بان فاعل العدل لایقدر
علی الظلم من الثنویۃ واخذ قولہ بان الالوان والطعوم والروائح والاصوات اجسام من الہشامیۃ

ابوالہذیل کے بعد اسکے شاگرد ابراہیم بن سیار نظام نے جو مامون الرشید کا ہمعصر تھا بڑے درجہ کا شخص تھا علم کلام کو نہایت ترقی دی۔ شہرستانی نے ملل ونحل میں اسکے فلسفہ دانی کی نسبت یہ الفاظ لکھے ہیں "قد طالع کثیرا من کتب الفلاسفة وخلط کلامهم بکلام المعتزلة" یورپ کے نامور محققوں کی راے ہے کہ جن چیزوں کو لوگ جوہر سمجھتے ہیں وہ جوہر نہیں بلکہ چند اعراض کا مجموعہ ہے۔ یا یوں کہو کہ جن کو لوگ عرض سمجھتے ہیں وہ بھی جوہر ہیں مثلاً خوشبو یا روشنی کو عرض کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ بھی جوہر ہیں، خوشبو چھوٹے چھوٹے ذی مقدار ذرات ہیں جو پھول وغیرہ سے نکلکر پھیلتے ہیں اور ہمارے دماغوں میں آتے ہیں، یہ دونوں خیال اول اول نظام ہی نے ظاہر کئے اور درحقیقت وہی ان تحقیقات کا موجد کہا جا سکتا ہے۔ شہرستانی نے ملل ونحل میں جہاں اسکے مخصوص اصول اور مسائل لکھے ہیں پہلا تو اصول لکھا ہے

ان الجوهر مؤلف من اعراض اجتمعت و وافق هشام بن الحکم فی قوله ان الالوان والطعوم والروائح اجسام[1]۔	جوہر چند اعراض سے بنتے جو یکجا ہو گئے ہیں، اس نے ہشام بن الحکم سے اس مسئلہ میں موافقت کی کہ رنگ، مزہ، خوشبو سب اجسام ہیں۔

[1] بظاہر یہ دونوں رائیں متناقض معلوم ہوتی ہیں لیکن شرح مقاصد (صفحہ ۲۹۸) میں لکھا ہے کہ نظام کا یہ قول ہے کہ اجسام رنگ۔ بو۔ وغیرہ سے مرکب نہیں" اس بنا پر نظام کا یہ قول کہ جسم چند اعراض کا مجموعہ ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ جسم ان چیزوں سے مرکب ہے جنکو لوگ اعراض سمجھتے ہیں۔ گو وہ درحقیقت اعراض نہیں۔۱۲

کیفیت مورخ مسعودی نے یہ بیان کی ہے کہ "منگل کے دن ہر فرقہ کے لوگ آستان خلافت میں جمع ہوتے تھے اُنکے لئے ایک خاص کمرہ فرش فروش سے آراستہ تیار رہتا تھا پہلے دسترخوان چُنا جاتا تھا۔ کھانے سے فارغ ہوکر لوگ وضو کرتے تھے، پھر خوشبو یونکی انگھیٹیاں آتی تھیں۔ لوگ کپڑے بساتے تھے اور مطیب و معطر ہو کر دار المناظرہ میں جاتے تھے۔ مامون انکو اپنے قریب جگہ دیتا تھا اور مناظرہ شروع ہوتا تھا۔ مناظرہ میں حاکمی اور محکومی کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ لوگ نہایت آزادی سے بحث کرتے تھے۔ دوپہر ڈھلنے پر یہ صحبت ختم ہوتی تھی۔"

ایک مذہبی کانفرنس

ہارون الرشید کی روک ٹوک کی وجہ سے، اسلام کے مخالفوں نے مشہور کردیا تھا کہ اسلام، دلائل سے نہیں بلکہ صرف تلوار سے پھیل سکتا ہے۔ مامون الرشید نے اس شبہہ کے مٹانے کے لئے ایک بڑی مجلس مناظرہ منعقد کی، تمام اطراف و دیار سے ہر مذہب و ملت کے لوگ بلائے۔ مجوسیونکا پیشوائے اعظم یزداں بخت، مرو سے طلب ہو کر آیا۔ اور مامون نے اُسکو خاص ایوان خلافت کے قریب اُتارا۔

مسلمانونکی طرف سے ابو الہذیل جسکا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، وکیل مقرر ہوا، اور علانیہ فتح حاصل کی۔ یزداں بخت۔ جب مناظرہ میں بند ہو اتو مامون نے جوش میں آکر کہا کہ یزداں بخت، مسلمان ہوجا، اسنے کہا کہ آپ کسی کو بزور مسلمان نہیں کرتے، اور میں مسلمان ہونا نہیں چاہتا۔ مامون نے کہا ہاں یہ صحیح ہے[1]۔

[1] اس مناظرہ کا ذکر فہرست ابن الندیم، اور شرح ملل و نحل صفحہ ۲۴ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد میں ہے

معمر بن عباد جو مشہور متکلم تھا اس خدمت کے لئے انتخاب کیا گیا۔[۱]

مامون الرشید کا دور

ہرون کے بعد **مامون** کا دور آیا[۲]، اُسکے علمی کارناموں کے بیان کرنے کے لئے ایک دفتر چاہیے، علم کلام کے متعلق اُسنے جو جو کام کئے اس کتاب میں وہ بھی تفصیل سے نہیں لکھے جا سکتے، مورخ مسعودی۔ قاہر باللہ کے حالات میں ایک درباری مورخ کی زبانی، مامون کی نسبت لکھا ہے کہ۔

وجالس المتکلمین وقرّب الیہ کثیراً من الجدلیین والنظارین کابی الہذیل وابی اسحاق ابراھیم بن سیار النظام وغیرھم ممن وافقھم وخالفھم والزم مجلسا الفقھاء واھل المعرفۃ من الادبا واقدمھم من الامصار واجری علیھم الارزاق فرغب الناس فی صنعۃ النظر وتعلموا البحث والجدل ووضع کل فریق منھم کتبا ینصر مذھبہ ویوید بھا قولہ۔	مامون الرشید نے متکلمین کی صحبت اختیار کی اور اکثر ارباب مناظرہ شلاً ابو الہذیل۔ نظام وغیرہ کو اپنا مقرب بنایا۔ انہیں سے بعض، مامون الرشید کے ہم عقیدہ تھے اور بعض مخالف۔ مامون الرشید نے فقہا اور ادبا کو دربار میں داخل کیا اور دور دور سے انکو بلوایا اور انکی تنخواہیں مقرر کیں۔ اسوجہ سے تمام لوگونکو مناظرہ اور مباحثہ کی طرف رغبت پیدا ہوئی اور ان فنون کی تعلیم پھیل گئی۔ اور ہر فرقہ نے اپنے مذہب کی تائید میں کتابیں لکھیں۔

مامون نے علمی مناظرات کے لئے ہر ہفتہ میں ایک خاص دن مقرر کیا تھا جسکی

[۱] از ملل و نحل مرتضیٰ۔ زیدی۔ ذکر معمر بن عباد [۲] مامون کی مستقل خلافت ۱۹۸ھ سے شروع ہوتی ہے

کو علم کلام کی قدر کرنی پڑی - چنانچہ ممالک میں جب یہ چرچا پھیلا کہ لوگوں کو علم کلام سے روکدیا
گیا ہے تو سندھ کے راجہ نے ہرون الرشید کو ایک خط لکھا جسکا مضمون یہ تھا کہ
"مسلمانوں نے اپنا مذہب جو پھیلایا ہے تو اسکے زور سے پھیلایا ہے، اگر اسلام
دلائل و براہین سے ثابت ہو سکتا ہو تو آپ کسی عالم کو بھیجیے وہ اگر مجھے قائل کردے گا تو
میں اسلام قبول کرلونگا" ہرون الرشید نے ایک فقیہ کو بھیجا - راجہ کے درباریوں سے
ایک شخص مناظرہ کے لئے مقرر ہوا اسنے فقیہ سے پوچھا کہ آپکا خدا قادر ہے یا نہیں؟
فقیہ نے کہا ہاں قادر ہے - اسنے کہا اپنے جیسا پیدا کرسکتا ہے یا نہیں، یعنی اگر نہیں کرسکتا
تو اسکی قدرت عام ہوئی، فقیہ نے کہا اس قسم کی بحثیں علم کلام سے تعلق رکھتی ہیں،
اور ہم لوگ اس علم کو برا خیال کرتے ہیں - راجہ نے ہرون الرشید کو لکھا کہ میں نے پہلے
صرف گمان کی بنا پر لکھا تھا لیکن اب عین الیقین ہو گیا، ہرون الرشید نے حکم دیا کہ متکلمین
بلائے جائیں - اور انکے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا جائے - متکلمین دربار میں آئے تو انمیں
سے ایک لڑکے نے اس شبہہ کو حل کردیا اور کہا کہ یہ ایسا سوال ہے جسطرح کوئی کہے
کہ خدا اسپر قادر ہے یا نہیں کہ خود جاہل یا عاجز بنجائے - خدا ایسی شے پیدا کرسکتا ہے
جو حادث اور ممکن ہو - ہرون الرشید نے حکم دیا کہ یہی لڑکا مناظرہ کے لئے بھیجا جائے -
درباریوں نے کہا ممکن ہے کہ اور مشکل مباحث پیش آئیں جنکے جواب سے یہ عہدہ برآ نہو سکے بالآخر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۹) یہ فقرے و بغض المدعی الارض والکلام فی معارضة النص اس شخص کے لئے
بالکل کافی ہیں جو علامہ موصوف کی زبان سمجھتا ہو --

ابومالک حضرمی۔ ابوالہذیل۔ **نظام** ۔مسعودی کے تصریح کے موافق اس مجلس کے جلسوں میں جن مضامین پر گفتگو ہوتی تھی۔ انمیں سے بعض یہ تھے۔ کون وظہور۔ قدم وحدوث اثبات ونفی ،حرکت وسکون، ماستہ ومبانیۃ، وجود وعدم ،جزو طفرہ، اجسام واعراض، تعدیل وتحریر، کم وکیف مصاف وامامت،۔

تنبیہ، علامہ ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ ،میں علم الکلام کے بیان میں لکھا ہی کہ "امام غزالی کے زمانہ تک کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی ،غزالی پہلے شخص ہیں جسنے فلسفہ کے انداز پر اس علم کی تدوین کی" لیکن یہ مورخ مذکور کی سخت غلطی ہے۔ آگے چلکر بہت سے واقعات سے بداہتہً اس خیال کی غلطی ثابت ہوگی، یحیی ابن خالد کی کے جلسہ کے ذکر میں جن مضامین کا تذکرہ **مسعودی** نے کیا ہے فلسفہ کے مسائل اس سے زیادہ کلام میں کیا شامل ہوسکتے ہیں ؟۔

ابن خلدون کی غلطی

خلیفہ مہدی کے بعد ۱۶۹ھ میں **ہادی** تخت نشین ہوا۔ اور صرف ایک برس تین مہینے حکومت کی، اسکے بعد ہرون الرشید اعظم مسند آرا ہوا، اُسکا زمانہ اگرچہ نہایت شان وشوکت اور اوج وترقی کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت جس بزم میں جعفر برمکی، قاضی ابو یوسف، امام محمد۔ ابونواس، اسحاق موصلی، کسائی، جیسے لوگ کرسی نشین ہونگے اُسکا صدرنشین کس پایہ کا ہوگا؟ لیکن علم کلام کو اسکے عہد میں کچھ ترقی نہیں ہوئی علماے کلام گرفتار ہوکر قید خانے بھیجدیے گئے اور حکم دیدیا گیا کہ علم کلام کے متعلق کوئی کچھ لکھنے نہ پاوے[1] ۔تاہم بعض اسباب ایسے پیش آئے کہ مجبوراً ہرون الرشید

[1] یہ روایتیں اگرچہ صرف شرح ملل ونحل میں مذکور ہیں لیکن اور قرائن سے انکی تصدیق ہوتی ہے جلال الدین سیوطی کو دیکھو صفحہ ۲۱

مسعودی نے اسکے متعدد مناظرے نقل کئے ہیں جنمیں اسنے ابوالہذیل پر فتح پائی۔

ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اسکی بہت سی تصنیفات کا ذکر کیا ہے جنمیں سے بعض کے نام یہ ہیں الردعلی الزنادقہ۔ الردعلی اصحاب الاثنین۔ الردعلی اصحاب الطبایع (یعنی بٹہ ملیسٹ کا رد) کتاب علی ارسطوطالیس فی التوحید۔ یہ کتابیں آج ناپید ہیں لیکن کتابونکے نام سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ کیسے اہم مضامین پر ہتیں۔

یحییٰ برمکی اور علم کلام

خلیفہ مہدی کے علاوہ، دربار کے اورامرا نے بھی علم کلام کی طرف توجہ کی۔ یحییٰ ابن خالد برمکی جو دولت عباسیہ کی روح رواں، خلیفہ مہدی کا وزیر اعظم، اور سلطنت کا دست و بازو تہا، اسنے خاص علم کلام کے مباحثات کے لیے دربار میں ایک مجلس مقرر کی جسکا تذکرہ مورخ مسعودی نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

وَكَانَ يَحْيَى بْنُ خَالِدٍ ذَا بَحْثٍ وَنَظَرٍ وَلَهُ مَجْلِسٌ يَجْتَمِعُ فِيهِ أَهْلُ الْكَلَامِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِمْ	یحییٰ بن خالد مناظرہ دان اور صاحب نظر تہا وہ ایک جلسہ کیاکرتا تہا جسمیں ہر مذہب کے اہل کلام جمع ہوتے تہے۔

اس مجلس کا قیم (سکرٹری) ہشام بن الحکم ایک مشہور فاضل تہا۔ مجلس میں ہر مذہب وملت کے لوگ جمع ہوتے تھے اور ہر قسم کے علمی مضامین پر گفتگو ہوتی تہی مورخ مسعودی نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکہا ہے جسمیں علم الکلام کے ۱۳ مشہور علما جمع تھے انمیں سے جن لوگونکے نام بہ تعین لکہے ہیں یہ ہیں، علی بن ہیثم

۱؎ فہرست صفحہ ۱۷۶ ۲؎ فہرست ابن الندیم ذکر ہشام بن الحکم۔

دیے ہیں وہ ناکافی ہیں، شاہ ولی اللہ صاحب نے فوز الکبیر میں لکھا ہے کہ قرآن مجید۔ کسائی اور فرا کے مقرر کردہ اصول کا پابند نہیں" یہ اسی ابو الہذیل کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس زمانہ میں صالح بن قدوس ایک مشہور مجوسی تھا۔ وہ اسبات کا قائل تھا کہ مادہ کائنات دو چیزیں ہیں۔ نور و ظلمت، یہ دونوں ضد یک دگر ہیں، اور انہی کے امتزاج سے عالم کا وجود ہوا، ابو الہذیل اور صالح کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہوا ابو الہذیل نے پوچھا کہ امتزاج ان دونوں سے جداگانہ شے ہے یا ایک ہی چیز ہے؟ صالح نے دوسرا پہلو اختیار کیا۔ ابو الہذیل نے کہا، دو چیزیں جو آپس میں ضد ہیں، خود کیونکر مل سکتی ہیں،، اسلئے کوئی تیسرا ملانیوالا چاہیے اور وہی واجب الوجود یا خدا ہے۔[1]

ایک دفعہ صالح، مناظرہ میں بند ہوا، تو ابو الہذیل نے کہا کہ اب کیا ارادہ ہے؟ صالح نے کہا مینے خدا سے استخارہ کیا اور پھر اسی عقیدہ پر قایم ہوں کہ دو خدا ہیں" ابو الہذیل نے کہا استخارہ کیا تو کس خدا سے کیا؟ یعنی جس خدا سے پوچھا ہوگا اُسنے دوسرے خدا کی (جو اسکا رقیب ہے) کاہے کو رائے دی ہوگی، ابو الہذیل او صالح کا ایک اور لطیفہ ابن خلکان نے نقل کیا ہے جسکو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔

ہشام بن الحکم

اسی زمانہ میں ہشام بن الحکم کوفی ایک مشہور متکلم تھا۔ وہ یحیی برمکی کے مجالس علمی کا افسر اور علوم عقلیہ کا ماہر تھا۔ ابو الہذیل مناظرہ میں اگر کسی سے دبتا تھا تو اسی سے دبتا تھا۔

---

[1] شرح ملل نحل۔ [2] شرح ملل ونحل۔

اس پایہ کا شخص تہا کہ خود مامون - نام کے بجاے اسکو لقب سے مخاطب کرتا تہا - ایکر
ثمامہ کو ملال ہوا - لیکن خود ثمامہ کا بیان ہے کہ ابو الہذیل نے جب سند کے موقع پر عرب
کے سات سو شعر زبانی پڑہ دیے، تو مینے بے اختیار کہا کہ تو میرا نام لے، یا لقب، تجہکو سب
جائز ہے[1] ابو الہذیل کے بعض مناظرات اس موقع پر ذکر کے قابل ہیں -

ایکدفعہ ایک شخص نے ابو الہذیل سے کہا کہ میرے دل میں قرآن مجید کے متعلق
بعض شبہات ہیں جو کسی طرح رفع نہیں ہوتے، وہ یہ کہ "قرآن مجید کی متعدد آیتیں آپسمیں
متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور بعض آیتوں میں نحوی غلطیاں نظر آتی ہیں" ابو الہذیل نے
کہا ایک ایک آیت پر الگ الگ بحث کیجاے - یا ایسا اجمالی جواب دیا جاے کہ تمام شبہات
رفع ہو جائیں - معترض نے دوسری شق اختیار کی - ابو الہذیل نے کہا یہ امر تو مسلم ہے کہ
رسول اللہ صلعم - عرب کے معزز اور شریف خاندان سے تہے - یہ بہی مسلم ہے کہ انکی فصاحت
اور زباندانی پر کسیکو اعتراض نہ تہا اسیمیں بہی شک نہیں کہ اہل عرب نے آنحضرت کی جہٹلانے
اور آپ پر نکتہ چینی کرنے کا کوئی پہلو اٹہا نہیں رکہا، اب غور کرو کہ اہل عرب نے آنحضرت
پر اور ہر طرح کے اعتراضات کئے، لیکن کسی نے یہ بہی کہا کہ انکی زباندانی صحیح نہیں، یا
یہ کہ انکی باتوں میں تناقض ہوتا ہے پہر جب اُن لوگوں نے یہ اعتراض نہیں کئے تو آج کون
شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے[2]-

قرآن مجید کے متعلق یہ اعتراضات، شرح مواقف وغیرہ میں بہی مذکور ہیں، لیکن جو جواب

[1] شرح ملل ونحل [2] شرح ملل ونحل -

ابوالہذیل نے علم کلام میں چھوٹی بڑی ساٹھ کتابیں لکھیں جنمیں نہایت دقیق مسائل پر بحثیں کی ہیں، یہ کتابیں مدتوں سے ناپید ہیں، لیکن مجوسیوں اور ملحدوں سے اُسنے جو مناظرات کئے اور انمیں جو تقریریں کیں، وہ جستہ جستہ ابن خلکان، درروغرر، اور شرح ملل ونحل میں مذکور ہیں، ابوالہذیل کے مناظرات میں آجکل کی طرح صرف زبان آوری اور لسانی نہیں ہوتی تھی بلکہ انکا یہ اثر ہوتا تھا کہ اکثر ملاحدہ اور مخالفین مذہب اپنے عقائد سے باز آجاتے تھے اور مسلمان ہوجاتے تھے۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ " ایکدفعہ بہت سے مجوسی ابوالہذیل سے مناظرہ کرنیکے لئے آئے، ابوالہذیل نے سب کو بند کردیا، انمیں میلاس نام ایک مجوسی تھا۔ وہ اسیوقت اسلام لایا، ابوالہذیل کی ایک تصنیف جسکا نام میلاس ہے اسی میلاس کے نام پر ہے "، شرح ملل ونحل میں ہے کہ تین ہزار شخص اسکے ہاتھ پر اسلام لائے،

مامون الرشید کے دربار میں جسقدر علماے کلام تھے ان میں سب سے پیشرو ابوالہذیل اور نظام[1] تھے حکومت کی طرف سے ابوالہذیل کے ساٹھ ہزار درہم سالانہ مقرر تھے لیکن ابوالہذیل یہ ساری رقم اہل علم پر صرف کردیتا تھا۔ ابوالہذیل کو معقولات کے علاوہ، علوم ادبیہ میں بھی کمال تھا ایکدفعہ وہ مامون الرشید کے دربار میں گیا۔ ثمامہ بن اشرس، جو مامون الرشید کا دربار کا مشہور فاضل تھا اور اُسنے ابوالہذیل کی تقریب کی تھی دربار میں حاضر تھا۔

ابوالہذیل، اثناے گفتگو میں ثمامہ سے خطاب کرتا تھا تو اسکا خالی نام لیتا تھا حالانکہ ثمامہ

[1] مسعودی میں ہو دتربا لیہ کثیرا من الجدلیین و النظارین کابی الہذیل و ابی اسحاق ابرٰہیم بن سیار النظام ۱۲ شرح ملل ونحل

جمع کیونکر ہو سکتے تھے؟ اسپر ہرون الرشید جو محدثین کا ہم خیال تھا، اسقدر برہم ہوا کہ اُس شخص کے قتل کر دینے کا حکم دیا، چنانچہ اس واقعہ کو علامہ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں کسیقدر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

محدثین اور ارباب ظاہر کو کلام کی مخالفت میں جو شدت تھی، اس نے علم کلام کو بالکل بجھا دیا ہوتا لیکن خلفائے عباسیہ (بجز دو ایک کے) اور اُنکے ارکان دولت نے بڑی مستعدی کے ساتھ حمایت کی، اور شاہانہ حوصلہ سے اُسکو برابر ترقی دیتے رہے عباسیہ کے علاوہ۔ دیلمیون نے بھی اسکی سرپرستی کی۔ تاہم وہ قبول عام نہ حاصل کرسکا، اخیر زمانہ میں جب امام غزالی اور رازی نے اُسکو اپنی آغوش تربیت میں لیا تب جاکر مقبول عام ہوا، بہرحال مہدی کے زمانہ میں علم کلام پیدا ہوا، اور جہانتک ہمکو معلوم ہے سب سے پہلے **ابوالہذیل علاف** نے اس فن میں کتاب لکھی۔ ابوالہذیل کا پورا نام محمد بن الہذیل بن عبداللہ بن مکحول ہے ۱۳۱ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۵ھ میں وفات پائی۔ علامہ ابن خلکان اسکی نسبت لکھتے ہیں۔

علم کلام کا بانی

وکان حسن الجدال قوی الحجۃ کثیر الاستعمال للادلۃ والالزامات۔	خوش تقریر اور قوی الحجۃ تھا، دلائل اور الزامات کا اکثر استعمال کرتا تھا۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں اسکی نسبت لکھا ہے نظر فی الفلسفۃ وافقھم فی کثیر[1]

[1] شہرستانی ملل ونحل میں لکھتے ہیں، امارونق علم الکلام فابتداءہ لامن الخلفاء العباسیۃ ہرون والمامون والمعتصم والواثق والمتوکل وانتھاؤہ من الصاحب بن عباد وجماعۃ من الدیالمۃ ۱۲ ۔ مقریزی جلد ۲

اس سے بڑھکر یہ کہ علم کلام کے لئے فلسفہ اور طبعیات وغیرہ میں مہارت پیدا کرنیکی ضرورت تھی، اور محدثین سرے سے فلسفہ کے پڑھنے کے مخالف تھے۔

مخالفت کی وجوہ

ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے کلام اپنی تصنیفات میں، مخالفوں کے اقوال نقل کرکے جواب دیتے تھے، محدثین اس نقل کفر کو بھی جائز نہیں رکھتے تھے۔ امام احمد حنبل کے زمانہ میں حرث محاسبی بڑے مشہور زاہد اور محدث تھے۔ محدثین بھی انکی تعریف میں رطب اللسان ہیں، حضرت جنید بغدادی انہی کے مرید تھے۔ انہوں نے شیعوں، اور معتزلیوں کی رد میں ایک کتاب لکھی، امام احمد حنبل اتنی بات پر اُنسے اسقدر ناراض ہو گئے کہ اُنسے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔[1]

ناراضی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ جو لوگ کلام میں مشغول ہوتے تھے انکے عقیدے خواہ مخواہ محدثین کے عقائد سے کچھ نہ کچھ مختلف ہو جاتے تھے۔ مثلاً جب وہ اس قسم کی حدیثیں سنتے تھے کہ حضرت آدم اور موسیٰ علیہ السلام میں مناظرہ ہوا، آسمان فرش پر ستو کی بوجھ سے چرچرا اٹھا، خدا قیامت کے دن اپنی ران دوزخ میں ڈالے گا تب دوزخ کو تسکین ہوگی، تو یا تو ان حدیثوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتے تھے، یا انکی تاویل کرتے تھے۔ محدثین کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح ثابت ہو چکی تھیں۔ اسلئے انکا انکار کرنا یا تاویل کرنی رسول اللہ صلعم کے ارشاد کی توہین تھی۔ ایکدفعہ ہاروں الرشید کے دربار میں ایک محدث نے آدم و موسیٰ علیہما السلام کی یہی حدیث بیان کی، ایک شخص بول اٹھا کہ حضرت آدم و موسیٰ

[1] احیاء العلوم۔ محدثین نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ ۱۲

مابعد میں اگرچہ یہ امر تعجب کی نگاہ سے دیکھا گیا یہاں تک کہ امام رازی کو تفسیر کبیر اور مناقب الشافعی میں ان روایات کی تاویل، بلکہ انکار کرنا پڑا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہونا مقتضائے حالت تھا۔ قرون اولیٰ میں اکثر علما ایک فنہ ہوتے تھے۔ ائمہ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی۔ فقہا کو حدیث سے کم سروکار تھا۔ محدثین علوم عقلیہ سے ناآشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ہوا تو اسمیں فلسفہ کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ہوگئیں، محدثین ان اصطلاحات کو سنکر فلسفہ اور کلام میں تفریق نہ کرسکے اور چونکہ وہ فلسفہ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے، علم کلام کو بھی اسی کا شریک حال سمجھے۔ محدثین کی زبانی عام طور سے یہ روایتیں منقول ہیں کہ جب کسی کو جوہر۔ عرض۔ مادہ وغیرہ الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے" محدث ابن السبکی کی عبارت ذیل سے اس دعوی کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔

وفی کتب المتقدمین جرح جماعۃ بالفلسفۃ ظنا منہم ان علم الکلام فلسفۃ + فقد قیل فی احمد بن صالح انہ یتفلسف والذی قال ھذا لایعرف الفلسفۃ وکذلک قیل فی ابی حاتم الرازی وانما کان رجلا متکلما۔ وقریب من ھذا قول الذھبی فی المزی۔ انہ یعرف المعقول ولم یکن المزی ولا الذھبی یدریان شیئا من المعقول

(طبقات الشافعیۃ تذکرہ احمد بن صالح)

متقدمین کی تصنیفات میں بہت سے لوگوں پر فلسفہ کی بنا پر جرح کیا گیا یہ سمجھ کر کہ علم کلام اور فلسفہ ایک چیز ہے چنانچہ احمد بن صالح کی نسبت کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ باتیں کرتے ہیں حالانکہ جسنے یہ کہا وہ فلسفہ کو جانتا بھی نہ تھا۔ اسیطرح ابوحاتم کی نسبت کہا گیا حالانکہ وہ صرف متکلم تھے۔ اسی کے قریب ذہبی کا قول مزی کے بارہ میں ہے کہ وہ معقول جانتے تھے۔ حالانکہ نہ ذہبی معقول کا ایک حرف جانتے تھے۔ نہ مزی۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ علم کلام کا نام **کلام** کیوں رکھا گیا۔ مورخ ابن خلکان نے محمد ابو الحسین معتزلی کے تذکرہ میں سمعانی سے نقل کیا ہے کہ "چونکہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا، اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑگیا"۔ لیکن یہ صحیح نہیں، نہ پہلا اختلاف کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا، نہ بنو امیہ کے زمانہ تک اس فن کو کلام کہتے تھے۔

علم کلام کی وجہ تسمیہ

علامہ شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ "اسکی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا۔ یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا تھا، اسلئے فلسفہ کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیونکہ منطق اور کلام مرادف اور ہم معنی الفاظ ہیں"۔ (یہی وجہ التسمیہ صحیح ہے)

علم کلام کی مخالفت

علم کلام کے پیدا ہونے کے ساتھ۔ محدثین اور ارباب ظاہر نے نہایت زور و شور سے مخالفت کی، امام شافعی۔ امام احمد حنبل۔ سفیان ثوری اور اکثر محدثین نے اس علم کو حرام بتایا، امام غزالی۔ احیاء العلوم، عقائد۔ کے ذکر میں لکھتے ہیں۔

وَالِی التحریم ذھب الشافعیؒ و مالکؒ واحمد بن حنبل وسفیانُ وجمیعُ اَھلِ الحدیث مِنَ السّلف۔

امام شافعی کا قول تھا کہ اہل کلام کو دُرّے لگانے چاہئیں، امام احمد حنبل کہتے تھے کہ اہل کلام زندیق ہیں۔ اس قسم کی رائیں اکثر ائمہ اسلام کی زبانی منقول ہیں، زمانہ

عربی زبان میں ترجمہ کرائیں، انکو پڑھکر مسلمانوں میں سیکڑوں آدمیوں کے عقیدے متزلزل ہوگئے، مورخ مسعودی نے مروج الذہب۔ قاہر باللہ کے حال میں لکھا ہے کہ "عبداللہ بن المقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے مانی۔ ابن دیصان۔ مرقیون (ایمہ مجوس) کی کتابوں کے جو ترجمے کئے اور اسکے ساتھ خود مسلمانوں میں سے ابن ابی العوجا، حماد عجرد۔ یحیی بن زیاد۔ مطیع بن ایاس۔ نے ان کتابوں کی تائید میں جو تصنیفات کیں، اسکا یہ اثر ہوا کہ لوگوں میں زندقہ و الحاد پہیل گیا۔

علم کلام کے پیدا ہونیکے اسباب

یہ اسباب اس بات کے مقتضی تھے کہ علماے اسلام نے جسطرح اسی قسم کی ضرورتوں سے نحو، لغت، تفسیر، بلاغت، اور دیگر فنون۔ مدون اور ایجاد کئے تھے، اسی طرح خود اپنی خواہش سے، علم کلام بھی ایجاد کرتے۔ لیکن **کلام** کی یہ اور زیادہ خوش قسمتی تھی کہ سلطنت کی طرف سے بھی تحریک ہوئی یعنی خلیفہ **مہدی** (ہرون الرشید کا باپ) نے جو ۱۵۸ھ میں تخت نشین ہوا تھا۔ علماے اسلام کو حکم دیا کہ مذہب اسلام پر جو شبہات کئے جاتے ہیں، اسکے جواب کے لئے کتابیں تصنیف کیجائیں[1]۔

خلیفہ مہدی کے حکم سے علم کلام میں کتابوں کا تصنیف ہو

"تاہم اسوقت تک یہ علم کلام کے نام سے موسوم نہیں ہوا تھا۔ مامون الرشید کے زمانہ میں جب معتزلہ نے فلسفہ میں مہارت حاصل کی اور فلسفیانہ مذاق پر اس فن کی تدوین کی تو اُنھوں نے اسکا نام علم کلام رکھا[2]۔

[1] مروج الذہب مسعودی ذکر خلافت قاہر باللہ مسعودی کے الفاظ یہ ہیں وکان المہدی اول من امر الجدلیین من اہل البحث من المتکلمین بتصنیف الکتاب علی الملحدین [2] شہرستانی ملل ونحل میں لکھتے ہیں۔ ثم طالع بعد ذلک شیوخ المعتزلہ کتب الفلاسفۃ حین فسرت ایام المامون فخلطت مناہجہا بمناہج الکلام وافردتہا فنا من فنون العلم وسمتہا باسم الکلام۔

سعید بن ابی عروبہ - قتادہ بن دعامہ - ہشام دستوائی - سعید بن ابراہیم - بن اسحاق امام المغازی - سماں - انہیں سے عطار بن لیسار - قتادہ - ہشام - سعید کی نسبت امام احمد حنبل وغیرہ ائمہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ فن حدیث میں انکا نظیر نہ تھا اور وہ امام وقت تھے -

علم کلام عقلی

یہ وہ کلام ہے جو فلسفہ کے مقابلہ میں ایجاد ہوا اور درحقیقت ہمکو اسی علم کلام کی تاریخ لکھنی مقصود ہے -

عقائد میں بحث و نظر کی بنیاد جسطرح شروع ہوئی تم اوپر پڑھ آئے ہو - بنوامیہ کے زمانہ تک یہ مباحثات اور مناظرے مسلمانوں ہی میں محدود رہے لیکن عباسیوں کے عہد میں یہ دائرہ زیادہ وسیع ہوا - عباسیہ کے زمانہ میں تعلیم کو نہایت وسعت ہوئی - مجوسی - یہودی - عیسائی وغیرہ اسلامی درسگاہوں میں علوم عربیہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اسوجہ سے مسلمانوں کے مذہبی خیالات اور اعتقادات سے واقف ہونیکا انکو موقع ملتا تھا - اسکے ساتھ عباسیوں نے (بنوامیہ کے برخلاف) لوگونکو مذہبی آزادی دے رکھی تھی - جو شخص جو چاہتا تھا کہہ سکتا تھا - اس طرح دوسری قوموں کو جرأت اور موقع حاصل ہوا کہ اسلامی عقائد پر رد و قدح کرسکیں -

ان سب پر یہ مستزاد ہوا کہ خلیفہ منصور نے دنیا کی تمام زبانوں کی علمی اور مذہبی کتابیں

بہت سے ایسے آزاد خیال نظر آتے ہیں یہانتک کہ اُن میں سے بہت سے لوگوں کو قدریہ و معتزلہ کہا گیا۔

ثور بن زید دیلی۔ ثور بن یزید حمصی۔ حسان بن عطیہ۔ حسن بن زکوان۔ داود بن حصین ذکریا بن اسحاق۔ سالم بن عجلان۔ سلام بن مسکین ازدی۔ سیف بن سلیمان مکی۔ شبل بن عباد مکی۔ شریک بن عبداللہ۔ عبداللہ بن عمرو۔ عبداللہ بن ابی لبید۔ عبداللہ بن ابی نجیح عبدالاعلیٰ بن عبدالاعلیٰ۔ عبدالوارث بن سعید تنوری۔ عطار بن ابی میمون۔ عمر بن ابی زائدہ عمران بن مسلم قیصر۔ عمیر بن ہانی الدمشقی۔ عوف الاعرابی البصری کہمس۔ محمد بن سوا البصری ہرون بن موسیٰ الاعور۔ ہشام بن عبداللہ دستوائی۔ یحییٰ بن حمزۃ الحضرمی[۱] ان تمام بزرگوں کو حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں قدریہ[۲] میں سے محسوب کیا ہے،

علامہ ذہبی نے خاص اُن حُفاظ حدیث کے حال میں جو فن حدیث کے ارکان ہیں اور جنپر احادیث کی تحقیق و تنقید کا مدار ہے، ایک کتاب چار ضخیم جلدوں میں لکھی ہے جسکا نام تذکرۃ الحفاظ ہے جو حال میں چھپکر شائع ہوئی ہے۔ اس میں بہت سے معتزلہ علماء کے نام لکھے ہیں انہیں سے چند مشاہیر کے نام یہ ہیں۔ عطاء بن یسار

۱؎ دیکھو مقدمہ فتح الباری شرح صحیح بخاری لحافظ ابن حجر مطبوعہ مصر صفحہ ۴۶۰ ۲؎ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ محدثین کے نزدیک قدریہ کا لفظ اکثر معتزلہ پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدث سمعانی نے کتاب الانساب میں نظام کو قدریہ ہی لکھا ہے اور اسی بنا پر ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں معتزلہ کا مطلق نام نہیں لیا بلکہ بجائے اسکے قدریہ کا لفظ استعمال کیا۔ ۱۲

واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون	باقی معتزلہ تو صحیح یہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں۔

علامۂ تقی الدین سبکی جو مشہور محدث گذرے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

وهاتان الطايفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من اهل الاسلام والاشعرية اعدلهما[1]۔	یہ دونوں گروہ یعنی اشعریہ اور معتزلہ برابر کے جوڑ ہیں اور یہ دونوں متکلمین کے سرگروہ ہیں اور اشعریہ ان دونوں میں زیادہ اعتدال پر ہیں۔

چونکہ معتزلہ اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے، اسلئے طبقات الحنفیہ میں انکے حالات مذکور ہیں، ان موقعوں پر انکا ذکر جب کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہی جسطرح اور علماے حنفیہ کا۔ مثلاً حسین بن علی معتزلہ کی نسبت لکھا ہے کہ "فقہ اور کلام میں کوئی انکا ثانی نہیں ہوا" زمخشری کی نسبت لکھا ہے۔ من اکابر الحنفیة

امام رازی نے سورۂ انعام کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد، شیخ القاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت وجماعت کا خیال۔ خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے، اسلئے غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں البتہ اسقدر ہے کہ کسی نے غلطی کی، اور کوئی صائب الرائے ٹھیرا"

متاخرین پر موقوف نہیں۔ زیادہ تفحص اور غور سے دیکھو تو قدماء محدثین میں بھی

[1] شرح احیاء السلام مطبوعہ مصر جلد ثانی صفحہ ۱۱

ارجاء از غزالی کی نسبت نہ بعض اہل حدیث کے اقوال۔

قلت الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغي التحامل على قايله۔	میں کہتا ہوں کہ ارجاء بہت سے بڑے بڑے علما کا مذہب ہے، اس قول کے قائلین پر دار و گیر نہ کرنی چاہیے۔

محدث خطابی نے جنکی کتاب معالم السنن فن حدیث کی نادر کتاب ہے اور جن کے اقوال کو امام بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں نہایت کثرت سے سنداً نقل کرتے ہیں اس باب میں یہ فیصلہ کیا۔

لا نكفر اهل الاهواء الذين تأولوا فاخطؤا ونجيز شهادتهم ما لم يبلغ من الخوارج والروافض في مذهبه ان يكفر الصحابة ومن القدرية ان يكفر من خالفه من المسلمين الخ	جن اہل بدعت نے تاویل کی اور تاویل میں غلطی کی وہ کافر نہیں ہیں اور انکی گواہی جائز ہے جبتک خارجی اور رافضی اس حد تک پہنچ جائیں کہ صحابہ کو کافر بتائیں اور جبتک قدریہ اس حد تک نہ پہونچیں کہ اپنے فرقہ کے سوا تمام مسلمانوں کو کافر کہیں۔

امام غزالی نے املائی مشکلات الاحیاء، اور امام رازی نے اس آیت کی تفسیر میں ان الذین کفروا (سورہ بقر رکوع اول) نہایت تفصیل سے اس بحث کو لکھا اور ثابت کیا کہ یہ اختلافات کفر و اسلام کی بنا نہیں ہو سکتے۔

معتزلہ کی نسبت علامہ جلال الدین دوانی شرح عقائد عضدی میں لکھتے ہیں

لے کتاب الاسماء والصفات بیہقی صفحہ ۱۹۲

شدت کا غلو تھا۔ قاضی شریک صاحب نے امام ابو یوسف (شاگرد امام ابو حنیفہ) کی شہادت کے قبول کرنے سے اس بنا پر انکار کیا کہ وہ نماز کو ایمان کے مفہوم کا جزو نہیں سمجھتے[1]۔ امام ابو حنیفہ سے بہت سے محدثین اس جرم پر ناراض تھے کہ وہ اعمال کو داخل ایمان نہیں کہتے۔

ایک مدت تک یہی غلط فہمیاں قایم رہیں لیکن رفتہ رفتہ یہ حالت بدل چلی اور اگرچہ پچھلی بنیادیں بالکل منہدم نہ ہو سکیں تاہم اسقدر ہوا کہ پانچ چھ سو برس سے عقائد کا یہ مسئلہ مسلم ہو گیا ہے کہ "لا نکفر احداً من اهل القبلة" یعنی "اہل قبلہ (جنہیں بہتروں فرقے داخل ہیں) میں سے ہم کسیکو کافر نہیں کہتے"۔ یا وہ زمانہ تھا کہ محدث ابن حبان جو فن حدیث کے بہت بڑے امام گذرے ہیں اتنی بات پر جلا وطن کر دیے گئے کہ انہوں نے خدا کی نسبت کہا تھا کہ وہ محدود نہیں ہے[2]" یا یہ حالت ہے کہ بڑے بڑے ایمہ فن خدا کی عظمت و شان کو اسی لفظ سے ادا کرتے ہیں۔ قدماء محدثین کے زمانہ تک یہ کہنا کہ خدا ہر جگہ ہے،، خاص فرقہ جہمیہ کا مذہب سمجھا جاتا تھا اور کفر کا ہم پلہ خیال کیا جاتا تھا چنانچہ ابن القیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیۃ میں کثرت سے ان محدثین کے اقوال خود انکی تصنیفات سے نقل کیے ہیں، لیکن اب ایک مدت سے قریباً تمام مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے۔

فرقہ مرجیہ محدثین کے نزدیک ایسا گمراہ فرقہ تھا کہ اسکی شہادت بھی مقبول نہ تھی لیکن رفتہ رفتہ علامہ ذہبی کو میزان الاعتدال (تذکرہ مسعر بن کدام) میں یہ الفاظ لکھنے پڑے۔

زمانہ بابعد ہیں وغلو ... با

---

[1] میزان الاعتدال تذکرہ قاضی ابو یوسف ۱۲ [2] میزان الاعتدال ذکر محمد بن حبان ۱۲

بعض محدثوں نے جن میں امام بخاری بھی شامل ہیں اس مسئلہ میں یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے یہ مخلوق اور حادث ہے، لیکن محدثین نے اسکی بھی سخت مخالفت کی، ذُہلی امام بخاری کے استاد تھے اور صحیح بخاری میں بہت سی حدیثیں انکی روایت سے مذکور ہیں۔ اُنہوں نے امام بخاری کا جب یہ قول سنا تو عام حکم دیدیا کہ جو شخص یہ لفظ کہے کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" وہ ہماری مجلس میں نہ آنے پائے، چنانچہ اس واقعہ کو حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے ابن شداد نے ایک تحریر میں لکھا تھا کہ لفظی بالقرآن مخلوق" یہ تحریر امام احمد بن حنبل کے سامنے پیش ہوئی تو انہوں نے اس فقرہ کو کاٹ دیا اور کہا کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے ابوطالب نے کہا تہا کہ امام احمد بن حنبل قرآن کے تلفظ کرنیکو مخلوق کہتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل کو خبر ہوئی تو غصے سے کانپنے لگے اور ابو طالب کو بُلا کر اس بات کی باز پرس کی۔

یہ تو ادہر کے فریق کا حال تہا۔ دوسری طرف یہ کیفیت تہی کہ تمام معتزلہ قرآن کے قدیم کہنے کو کفر خیال کرتے تہے، یہانتک کہ مامون الرشید جیسے عادل بادشاہ نے اس جرم پر اپنے زمانہ کے تمام بڑے محدثین کو نہایت سخت سزائیں دیں اور حکم دیا کہ توبہ نکریں تو قتل کردیے جائیں۔

ایک اس مسئلہ پر موقوف نہیں، اس قسم کے سیکڑوں مسئلے تھے جنہیں فریقین کوہی

---

۱ کتاب الاسماء والصفات بیہقی صفحہ ۱۹۸ ۲ کتاب الاسماء والصفات صفحہ ۱۹۸

قایم کیا ہے، ہم اسکی سند سے اس موقع پر چند بڑے بڑے محدثین کے اقوال نقل کرتے ہیں

وکیع بن الجراح	من زعم ان القرآن محدث فقد کفر	جس شخص کا یہ خیال ہے کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے۔
یزید بن ہرون	من زعم ان کلام اللہ مخلوق فھو والذی لا الہ الا ھو عندی زندیق	جو شخص کہتا ہے کہ کلام الہی مخلوق ہے وہ خدا کی قسم زندیق ہے۔
مزنی شاگرد شافعی	من قال ان القران مخلوق فھو کافر	جو شخص کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے۔
امام بخاری	نظرت فی کلام الیھود والنصاری والمجوس فما رایت قوما اضل فی کفرھم من الجھمیۃ وانی لا استجھل من لا یکفرھم	مینے یہودیوں۔ عیسائیوں مجوسیوں سب کے کلام دیکھے ہیں جہمیۃ[1] کے برابر کوئی انمیں سے کافر جاہل نہیں۔ میں اسکو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے
عبدالرحمن بن مہدی	لو رایت رجلا علی الجسر وبیدی سیف یقول القران مخلوق ضربت عنقہ	اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اسکی گردن ماردوں۔

[1] جہمیۃ کا اصلی جرم یہی ہے کہ وہ قرآن مجید کو حادث کہتے تھے ۱۲

اشعریہ	معتزلہ
اشعریہ۔ خدا محالات کا حکم دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔	معتزلہ و حنفیہ۔ خدا کسی محال چیز کا حکم نہیں دے سکتا۔
اشعریہ۔ خدا کو عدل اور انصاف کرنا ضروری نہیں۔	معتزلہ۔ ضروری ہے۔
اشعریہ۔ خدا عبادت کے عوض میں عذاب دے سکتا ہے اور گناہ کے بدلے میں انعام۔ اور اگر وہ ایسا کرے تو ناانصافی نہیں ہے۔[1]	معتزلہ۔ خدا کبھی ایسا نہیں کر سکتا۔ اور ایسا کرے تو یہ ظلم اور ناانصافی ہے۔

اختلافات عقائد میں غلو اور شدت

ان اختلافات کا پیدا ہونا محل تعجب نہیں۔ کیونکہ جیسا ہم اوپر لکھ آئے ہیں اختلاف کے متعدد قدرتی اسباب موجود تھے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ سے جس مسئلہ میں مختلف تھا اسی کو اسلام و کفر کی حد فاصل قرار دیتا تھا۔ مثلاً مسائل اختلافیہ میں ایک یہ بھی تھا کہ کلام الہی۔ قدیم ہے، یا مخلوق و حادث؟ معتزلہ کہتے تھے کہ کلام الہی جو خدا کی صفات قدیمہ میں ہے وہ قدیم ہے لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق اور حادث تھے۔[2] محدثین کہتے تھے کہ کلام الہی ہر حال میں قدیم ہے۔ زیادہ تدقیق سے دونوں کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن دونوں فرقہ نے اس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیا۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں اس بحث پر ایک مستقل عنوان[3] قائم

۱؎ اشعریہ کے یہ عقائد اسی تصریح کیساتھ شرح مواقف وغیرہ میں مذکور ہیں ۱۲ ۲؎ میزان الاعتدال ذہبی ذکر داؤد ظاہری
۳؎ کتاب مذکور صفحہ ۱۷۹ تا صفحہ ۱۹۳ مطبوعہ الہ آباد - ۱۲

افعال میں مختار محض ہے البتہ یہ اختیار اُسکو خدا نے دیا ہے اور اسلیئے خدا کے اختیار مطلق میں فرق نہیں آتا۔

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف اس بنا پر تھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال بھی داخل ہیں یا نہیں؟ چونکہ اکثر حدیثوں میں حیا وغیرہ کی نسبت یہ الفاظ ہیں کہ انہ من الایمان اسلیئے محدثین نے سمجھا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال بھی داخل ہیں۔ لیکن اہل نظر نے جنمیں امام ابو حنیفہ سب سے پیشرو تھے اس سے اختلاف کیا اور اعتقاد و عمل میں تفریق کی۔ محدثین نے ان لوگوں کا نام مرجیہ رکھا چنانچہ امام ابو حنیفہ کو بھی بہت سے محدثین مرجیہ ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

چوتھا اختلاف

چوتھا اختلاف درحقیقت ایسا اختلاف ہے جو حقیقی اختلاف کہا جاسکتا ہے اور جہاں ارباب ظاہر اور اہل نظر کی حدیں بالکل الگ الگ ہو جاتی ہیں

اس اختلاف کا اصل اصول یہ ہے کہ عقل و نقل میں کسکو ترجیح ہے؟ یا یہ کہ عقل و نقل کی کیا حدود ہیں، تمام اشاعرہ نقل کو ترجیح دیتے ہیں، اور معتزلہ وغیرہ عقل کو۔

اس اصول کی بنیاد پر تفصیلی عقائد جو قایم ہوئے انمیں سے چند یہ ہیں۔

اشعریہ	معتزلہ
کوئی شے فی نفسہ اچھی یا بُری نہیں شارع جس چیز کو اچھی کہہ دیتا ہے اچھی ہو جاتی ہے اور جسکو بُری کہتا ہے بُری ہو جاتی ہے۔	ہر شے پہلے سے اچھی یا بُری ہے۔ شارع اُسی چیز کو اچھی کہتا ہے جو فی نفسہ اچھی تھی اور اُسی چیز کو بُری کہتا ہے جو پہلے سے بُری تھی۔

دوسرے احتمال کے قایل۔ معتزلہ ہیں جنکا دوسرا نام منکرین صفات ہے۔

اسی مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ خدا کی صفات کو اگر قدیم مانیں تو تعدد قدما لازم آتا ہے اور حادث کہیں تو خدا کا محل حوادث ہونا خدا کے حدوث کا مستلزم ہے پہلی مشکل سے بچنے کے لئے معتزلہ نے یہ رائے اختیار کی کہ خدا کے علیحدہ صفات نہیں ہیں، بلکہ اسکی ذات ہی سے وہ تمام نتایج حاصل ہوتے ہیں جو ہمکو صفات سے ہوتے ہیں۔ محدثین سمجھے کہ یہ خدا کی صفات کا انکار ہے۔ اس بنا پر اُنہوں نے خدا کی جداگانہ صفات قرار دئے۔

دوسرا اختلاف

دوسرے اختلاف کا منشا یہ تھا کہ انسان کے افعال کو اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز بھی ہمارے بس کی نہیں یہانتک کہ ہمارا ارادہ اور خواہش بھی ہمارا اختیاری نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ہم اپنے افعال میں مجبور ہیں تو ثواب و عقاب جو مذہب کی جان ہے اس کی بنیاد اکھڑ جاتی ہے۔ قرآن مجید میں دونوں قسم کی آیتیں ہیں بعض میں صاف تصریح ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے قل کل من عند اللہ بعض کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہے' ما اصابک من سیئۃ فمن نفسک اس بنا پر اسلام میں دو رائیں قایم ہو گئیں۔ جو لوگ زیادہ آزاد تھے اُنہوں نے صاف صاف جبر کو مانا اور جبریہ کہلائے جو اس لفظ سے جھجکتے تھے اُنہوں نے کسب اور ارادہ کا پردہ رکھا۔ یہ پردہ بھی ابوالحسن اشعری نے ایجاد کیا ورنہ قدما اسکا نام بھی نہیں لیتے، برخلاف اسکے معتزلہ نے یہ رائے قایم کی کہ انسان اپنے تمام

اصول اسلام سے کہانتک تعلق ہے۔

محققین نے تسلیم کیا ہے کہ فرقوں کی تعداد کی یہ کثرت، درحقیقت صحیح نہیں اصل میں صرف چند فرقے ہیں ہر ایک ایک فرقے سے کے بہت سے فرقے بنگئے ہیں، شرح مواقف میں لکھا ہی کہ اسلام کی اصل ۸ فرقے ہیں، شیعہ۔ سنی۔ خارجی۔ مرجیہ۔ نجاریہ۔ معتزلہ۔ جبریہ۔ مشبہہ۔

اسلامی فرقوں کی تعداد اور اصل کم ہے۔

علامہ مقریزی نے تاریخ مصر میں یہ تعداد اور بھی گھٹادی ہے اور صرف ۵ فرقے قرار دئے ہیں سنی۔ شیعہ۔ معتزلہ۔ خارجی۔ مرجیہ۔

علامہ شہرستانی نے زیادہ دقتِ نظر سے کام لیا اور اختلاف کے ۴ اصول قرار دئے۔

اختلاف کے اصلی اصول ۴ ہیں۔

۱۔ صفات الٰہی کا اثبات و نفی۔

۲۔ قدر و جبر۔

۳۔ عقائد و اعمال۔

۴۔ عقل و نقل۔

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف اسطرح پیدا ہوا کہ خدا کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ اس قسم کے مذکور ہیں جو جسمانیات کے لئے مخصوص ہیں مثلاً عرش پر متمکن ہونا۔ قیامت کے دن فرشتوں کے جھرمٹ میں آنا وغیرہ وغیرہ۔ انکے حقیقی معنی لئے جائیں یا مجازی۔ اس سوال نے دو مختلف فرقے پیدا کر دئے پہلی شق کے ماننے والے۔ محدثین اور اشعریہ ہیں جنمیں سے بڑھتے بڑھتے مجسمہ اور مشبہہ نکل آئے جو خدا کے ہات پاؤں تک مانتے ہیں

یہ گروہ برابر ترقی کرتا گیا سنہ ۱۲۵ھ[1] میں جب ولید تخت نشین ہوا تو اس فرقہ کا شمار ہزاروں سے متجاوز ہو چکا تھا۔ یہانتک کہ خود خاندان بنی اُمیہ میں یزید بن الولید نے یہ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ولید تخت نشینی کے ساتھ عیش پرستی میں مشغول ہوا اور علانیہ میخواری اور عیاشی شروع کی، یہ رنگ دیکھکر یزید نے امر بالمعروف کے دعوی سے علم بغاوت بلند کیا، اور ہزاروں معتزلہ اُسکے ساتھ ہوگئے ولید محصور ہو کر قتل ہوا، اُسکے قتل کے بعد یزید تخت نشین خلافت ہوا، اور یہ پہلا دن تھا کہ اعتزال نے تخت پر جگہ پائی۔ اس موقع پر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یزید نے جب ولید کے خلاف بغاوت کی تھی تو اُسکے طرفداروں میں سے ایک عمرو بن عبید بھی تھا جو مذہب اعتزال کا بہت بڑا امام گذرا ہے[2]۔

مختلف فرقوں کا پیدا ہونا

ملکی ضرورت نے اگرچہ صرف جبر و قدر کے مسئلہ پر توجہ دلائی تھی لیکن جب ایکدفعہ کسی وجہ سے خیالات میں حرکت پیدا ہوئی تو بڑہتی ہی گئی یہانتک کہ بنو امیہ کا دور ختم نہیں ہو چکا تھا کہ خلق قرآن، تنزیہ و تشبیہ، صفات باری، وغیرہ کی بحثیں چھڑ گئیں اور جسکے مونھ سے جو بات نکلی ایک مذہب بنگئی۔ اسطرح چند ہی روز میں بیسیوں فرقے نکل آئے ملل و نحل، اور کتب عقائد میں ہر ایک فرقہ کے جداگانہ حالات و معتقدات لکھے ہیں لیکن یہاں اُس تمام تفصیل کے لکھنے کا موقع نہیں۔

اس تمام قصہ میں جو باتیں غور کے قابل ہیں یہ ہیں۔

(۱) اصولی اختلافات کے لحاظ سے ان فرقوں کی کیا تعداد ہے۔

(۲) یہ اختلافات کہانتک مغایرت کا سبب ہو سکتے ہیں اور ان مختلف عقیدہ د

[1] مروج الذہب مسعودی [2] ملل و نحل شہرستانی ۱۲

معبد کے بعد غیلان دمشقی نے اس خیال کو ترقی دی۔ وہ حضرت عثمان کا غلام تھا۔ اور محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی۔ حضرت عمر بن عبد العزیز جب خلیفہ ہوئے تو اُسنے ایک نہایت آزادانہ خط لکھا اور بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے اُسکو بلا بھیجا اور شاہی توشہ خانہ کی نیلام کی خدمت سپرد کی، وہ بر سر عام نیلام کرتا تھا اور پکار پکار کر کہتا جاتا تھا کہ "یہ وہ مال و اسباب ہے جو ظلم اور جبر سے حاصل کیا گیا تھا" اسوقت تک اگرچہ اسلام کی قدیم سادگی بہت کچھ باقی تھی تاہم سامانِ عیش کو اسقدر ترقی ہو چکی تھی کہ توشہ خانہ میں تیس ہزار اونی جرابیں نکلیں، غیلان نے کہا، صاحبو! اس ظلم کی کچھ حد ہے کہ عوام فاقے کرتے تھے اور ہمارے فرماں روا تیس تیس ہزار جرابیں توشہ خانہ میں جمع رکھتے تھے۔ عمر بن عبد العزیز نے سنہ ۱۰۱ھ میں وفات پائی۔ اور ہشام بن عبد الملک تخت حکومت پر بیٹھا۔ وہ غیلان کی کارروائیاں اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا تھا تخت نشینی کے ساتھ اُسکو طلب کیا اور بغاوت انگیزی کے جرم میں اُسکے ہاتھ پاؤں کٹوا ڈالے۔ تاہم غیلان کی زبان درازیاں نہ گئیں اور آخر اسی جرم میں جان سے مارا گیا۔[۱]

اسی زمانہ میں جہم بن صفوان پیدا ہوا، اور وہ بھی امر بالمعروف کے جرم پر قتل ہوا۔[۲] لیکن یہ خون خالی نہ گئے، عدل اور امر بالمعروف کا مسئلہ زیادہ پھیلا، اور اسقدر زور پکڑا کہ ایک گروہ کثیر نے جو بالآخر معتزلہ کے لقب سے پکارا گیا، اُسکو اسلام کے اصول اولیہ میں داخل کر لیا، فرقہ معتزلہ کے پانچ اصولوں میں دو اصول جنکا نام عدل اور وجوب امر بالمعروف ہے اُنکی یہی ابتدا ہے

---

[۱] یہ تمام تفصیل شرح ملل و نحل میں ہے [۲] تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶

وہ عین ذات ہیں تو صفات الگ کوئی چیز نہیں، او خارج از ذات ہیں تو تعدد قدما لازم آتا ہے۔ اس اعتراض کے جواب کے لئے لا عین و لا غیر کا پہلو اختیار کیا گیا۔ لیکن اس تنگ جادہ پہ کیونکر قدم ٹھیر سکتا۔ آخر یہ ماننا پڑا کہ خدا ایک ہستی بسیط ہے، اور تمام صفات کا مظہر ہے۔

اس تقریر سے یہ مقصود نہیں کہ پچھلی سطحیں بالکل مٹ گئیں۔ ہر زمانہ میں اور آج بھی ہر درجہ کے اعتقاد والے موجود ہیں۔ بلکہ ثابت کرنا یہ مقصود ہے کہ جو نئے فرقے بنتے گئے وہ انہی قدیم فرقوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر بنتے گئے۔

اختلاف عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتدا پالیٹکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی۔ بنو امیہ کے زمانہ میں چونکہ سفاکی کا بازار گرم رہتا تھا، طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی، لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرفداران حکومت یہ کہکر اسکو چپ کردیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے، خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ہمکو دم نہیں مارنا چاہئے آمنا بالقدر خیرہ و شرہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں جو ظلم و جور کا دیوتا تھا معبد جہنی ایک شخص تھا جسنے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھیں۔ اور راست گو تھا، وہ امام حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتا تھا۔ ایکدن اُسنے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے کہاں تک صحیح ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ "یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں" وہ پہلے سے بنو امیہ کی زیادتیوں پر طیش سے بھرا ہوا تھا۔ اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا۔

اختلاف عقائد کی بنیاد پالیٹکس سے ہوئی

ط میزان الاعتدال ذہبی ۱۲ ـــ ۵ تاریخ مصر از مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۵۶

ایسی نہیں جیسی ہماری ہیں۔

تیسرا درجہ۔ خدا کے نہ جسم ہے نہ ہات۔ نہ مونھ۔ قرآن میں جو الفاظ اس قسم کے آئے ہیں اُنسے حقیقی معنی مراد نہیں۔ بلکہ مجازاً اور استعارہ ہے، خدا سمیع ہے۔ بصیر ہے علیم ہے۔ اور یہ سب اوصاف اسکی ماہیت سے زائد ہیں۔

محققین اشاعرہ

چوتھا درجہ۔ خدا کے صفات، نہ عین ذات ہیں نہ خارج ذات۔

پانچواں درجہ۔ خدا کی ذات واحد محض ہے، اسمیں کسی قسم کی کثرت نہیں، اسکی ذات ہی تمام صفات کا کام دیتی ہے اسکی ذات ہی علیم بھی ہے۔ بصیر بھی۔ سمیع بھی۔ قدیر بھی۔

معتزلہ

چھٹا درجہ۔ خدا ہستی مطلق ہے یعنی وجود اسکی عین ماہیت ہے۔

فلسفہ اسلام اور اکثر صوفیہ

یہی مسئلہ وحدت الوجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جہاں پہونچکر فلسفہ اور تصوف کے ڈانڈ سے ملجاتے ہیں۔

عقائد میں اس قسم کا تدریجی تغیر، ہمیشہ علوم و فنون اور خیالات کی ترقی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اسلام میں بھی ایسا ہی ہوا، بنو امیہ کے اخیر زمانہ میں ہی پہلی سطح سے دوسری سطح تک نوبت آگئی تھی۔ عباسیہ کا دربار فلاسفہ سے بھرا ہوا تھا اور رات دن یہی چرچے رہتے تھے، فقہا و محدثین دیر تک اپنی ظاہریت پر جمے رہے لیکن عام خیالات اس حد تک پہنچگئے تھے کہ لوگونکو اس بات کا یقین دلانا مشکل تھا کہ خدا کے ہات ہیں، اور پھر ہمارے سے نہیں، آخر خود فقہا و محدثین ہی کے فرقہ سے ایک گروہ (اشعریہ) پیدا ہوا جسنے خدا کے جسم۔ ہات مونھ سے انکار کیا لیکن اس حد پر بھی ٹھہرنا ممکن نہ تھا۔ صفات کے متعلق یہ مشکل تھی کہ اگر

کی تلاش و جستجو تحقیق و تفحص - نقل و روایت سے کسی اور کام کی فرصت ہی نہیں ملسکتی تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ محدثین کے کانوں میں مخالف مذہب کی آواز نہیں پہنچ سکتی تھی، اور انکو مطلق خبر نہیں ہوتی تھی کہ اسلام پر کیا اعتراضات کئے جارہے ہیں، انکا خطاب صرف اپنے معتقدین کے گروہ سے ہوتا تھا اور وہ انسے جو کچھ کہدیتے تھے وہ لوگ بغیر کسی عذر کے قبول کر لیتے تھے - محدثین سے لوگ پوچھتے تھے کہ خدا جب جسمانی نہیں ہے، تو عرش پر کیونکر متمکن ہو سکتا ہے، وہ کہتے تھے کہ الکیفُ مجھولٌ والسّوال بِدعَۃٌ یعنی اُسکی کیفیت معلوم نہیں اور سوال کرنا بدعت ہے، معتقدین خاموشی کے ساتھ اس جواب کو قبول کر لیتے تھے، اور اسلئے محدثین کو اس ابہام کے رفع کرنیکی ضرورت نہیں پڑتی تھی بخلاف اسکے متکلمین اور خصوصاً معتزلہ - ہر مذہب اور ہر فرقہ کے لوگوں سے ملتے تھے - اور ان سے مناظرہ و مباحثہ کرتے تھے، ان پڑھے ہوسے جنوں پر تحکمانہ جواب کا زور نہیں چلسکتا تھا، اسلئے اُنکے سامنے اصل حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا تھا اور ابہام و اجمال کی گرہ کھولنی پڑتی تھی -

اس بنا پر عقاید میں جسطرح درجہ بدرجہ تغیر ہوتا جاتا تھا اسکو ہم ایک خاص مسئلہ کی مثال میں بیان کرتے ہیں -

ظاہریہ مشبہہ

پہلا درجہ - خدا جسمانی ہے، عرش پر متمکن ہے - اسکے ہاتھ ہیں، مونہہ ہے، خدانے آنحضرت کے دوش مبارک پر ہاتھ رکھدیا تو آنحضرت کو ہاتھوں کی ٹھنڈک محسوس ہوئی -

عام ارباب روایت

دوسرا درجہ - خدا جسمانی ہے، اسکے ہاتھ ہیں - موںھ ہے، ساق ہے - لیکن یہ سب چیزیں

کے سامنے بیان کیجاتی ہے تو فرماتی ہیں کہ مُردے سُن نہیں سکتے۔ خدا خود کہتا ہے۔
اِنَّكَ لَا تُسمِعُ المَوتیٰ حضرت ابوہریرہ۔ آنحضرت سے روایت کرتے ہیں کہ آگ کی
پکی ہوئی چیز کے کہانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ عبداللہ بن مسعود کے سامنے یہ حدیث
بیان کیجاتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو گرم پانی کے استعمال سے بہی وضو کرنا لازم
نہو گا، حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے معراج میں خدا کو دیکہا تہا
حضرت عائشہ کہتی ہیں ہرگز نہیں دیکہا تہا۔

صحابہ کی نسبت یہ تو (نعوذ باللہ) گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ آنحضرت کے ارشاد
سے انکار کر سکتے اسلئے جن صحابہ نے احادیث مذکورہ بالا سے انکار کیا انکا یہ خیال ہو گا
کہ جو بات خلاف عقل ہے، وہ آنحضرت نے فرمائی ہی نہو گی، اسلئے لوگوں کو روایت میں
دہوکا ہوا ہو گا، چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے خاص ان احادیث کو ایک رسالہ
مین جمع کیا ہے جنہیں حضرت عائشہ نے ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ کو روایت میں کیونکر
غلطیاں ہوئیں۔

بہرحال یہ دونوں مختلف مذاق، خود صحابہ کے زمانہ میں موجود تہے اور زمانۂ
مابعد میں بہی قائم رہے۔

چٹا سبب

ایک بڑا سبب علما کی طریقۂ معاشرت کا اختلاف تہا، محدثین اور فقہا کا یہ طرز تہا
کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کے سوا کسی اور مذہب والے سے ملتے نہ تہے، جس کی وجہ
کچہہ تو یہ تہی کہ وہ غیر دینے ملنے کو اچہا نہیں سمجہتے تہے، اور کچہہ یہ کہ ان کو احادیث کی

یہ خیالات معتزلہ کے عقائد بنگئے۔

یہی نکتہ ہے جسکو امام رازی نے تفسیر کبیر (سورۂ انعام) میں شیخ ابو القاسم الضماری کی زبان سے ان لفظوں میں ادا کیا ہے" اہل سنت وجماعت (اشعریہ مراد ہیں) کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت کی طرف گیا، اور معتزلہ کا خیال خدا کی تعظیم اور مبرا من العیوب ہونے پر، غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں، صرف اصابت راے اور غلطی راے کا فرق ہے"

پانچواں سبب

اختلاف عقائد کا ایک بڑا سبب عقل و نقل کی بحث تھی، فطرت نے انسانوں میں دو قسم کی طبیعتیں پیدا کی ہیں، ایک وہ ہیں جو ہر بات میں عقل کو دخل دیتے ہیں اور کسی بات پر جبتک اُنکی عقل میں نہ آسلئے یقین نہیں کرتے - دوسرے وہ ہیں جنکو اس قسم کی بحث اور چون وچرا کا مذاق نہیں ہوتا، وہ جب کوئی بات کسی بزرگ یا معتقد علیہ سے سُن لیتے ہیں تو اسکی لِم اور علۃ سے بحث نہیں کرتے بلکہ امنّا وصدّقنا کہکر سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ چونکہ دونوں قسم کی طبیعتیں، فطرت انسانی کا اقتضا ہیں اسلئے کوئی زمانہ انسے خالی نہیں رہا۔ صحابہ کرام کے حالات پڑہو۔ حضرت ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا کہ زندوں کے گریہ و ماتم کرنے سے مُردوں کو عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہ سے لوگ یہ حدیث بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ یہ ہو نہیں سکتا۔ خدا خود کہتا ہے لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِزْرَ اُخْرٰی یعنی ایک کے گناہ کا دوسرے شخص سے مواخذہ نہیں ہو سکتا۔

ایک صحابی آنحضرت سے روایت کرتے ہیں کہ مُردے سنتے ہیں، یہ حدیث حضرت عائشہ

آگ کی گرمی ۔ سردی سے بدل جائے ، پانی کی روانی رُک جائے ۔

ہر چیز کی وہ آپ علت ہے ، جن چیزونکو ہم اسباب و علت سے تعبیر کرتے ہیں
سب ہیچ ہیں انسان اپنے افعال کا آپ مختار نہیں بلکہ جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کراتا ہے
یہی خیالات عقائد کا پیرایہ اختیار کر کے اشاعرہ کے مسلمات بنگئے چنانچہ انہی
باتوں کو مسائل کی صورت میں اسطرح بیان کیا جاتا ہے ۔

خدا کے احکام مصلحت پر مبنی نہیں ۔

کوئی چیز دنیا میں کسی کی علت نہیں ۔

اشیاء میں خواص اور تاثیر نہیں ۔

خدا نیک آدمیونکو بے وجہ عذاب دے تو یہ ناانصافی نہیں ہے ۔

انسان کو اپنے افعال پر قدرت نہیں ہے ۔

خدا ہی انسان سے نیکی بھی کراتا ہے اور بُرائی بھی ۔

اسکے مقابلہ میں ایک فلسفی خدا کا تصور اسطرح کرتا ہے ۔

خدا کی تمام باتیں مصلحت پر مبنی ہیں اور ایک ذرہ بھی حکمت سے خالی نہیں ۔

اُسنے نظام عالم کا ایسا باقاعدہ اور مضبوط سلسلہ قائم کر دیا ہے جو کبھی نہیں ٹوٹتا ۔

اُسنے اشیاء میں خواص اور تاثیر رکھی ہے ، جو اُس سے منفک نہیں ہوتی ۔

اُسنے انسان کو اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار بنایا ہے ۔

عدل و انصاف اسکی فطرت ہے ۔ اور کبھی اس سے ناانصافی کا ظہور نہیں ہو سکتا ۔

ہیں۔ کبھی وہ کسی پیغمبر سے کشتی لڑتا ہے اور اتفاق سے چوٹ کھا جاتا ہے[1] وغیرہ وغیرہ

اس قسم کے اعتقاد والے جب اسلام لائے تو ضرور تھا کہ انکا میلان ان آیتوں کی طرف ہو جنہیں خدا کی نسبت ہاتھ منہ وغیرہ الفاظ وارد ہیں اور ضرور تھا کہ وہ ان الفاظ کے یہی معنی قرار دیں کہ خدا کے واقعی ہات پاؤں ہیں۔

تیسرا سبب

اسکے علاوہ بعض مسائل ایسے ذو وجہین تھے کہ اُنکے متعلق جب رائیں قائم کیجاتیں خواہ مخواہ رایوں میں اختلاف ہوتا، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ کہ ایکطرف نظر آتا ہے کہ ہم اپنے افعال کے آپ مختار ہیں۔ دوسری طرف زیادہ غور سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال ایکطرف، ہمارا ارادہ بھی ہمارے اختیار میں نہیں۔ اختلاف کا ایک بڑا سبب طبائع انسانی کی فطرت کا اختلاف تھا۔

چوتھا سبب

ایک سادہ دل۔ سلیم الطبع۔ مقدس شخص۔ جب خدا کا تصور دل میں لاتا ہے تو اُسکے ذہن میں خدا کی یہ تصویر آتی ہے، وہ مالک الملک اور تمام شاہوں کا شہنشاہ ہے، اسپر کوئی شخص حکم نہیں چلا سکتا، کوئی چیز اُسپر واجب اور ضروری نہیں، کسیکو اُسکے احکام میں چون وچرا کی مجال نہیں، اُسکو اختیار ہے کہ گنہگاروں کو بخشدے اور نیکوں کو سزا دے۔

اگر در دہد یک صلائے کرم بہ ہند یدگر بر کشد تیغ حکم	عزازیل گوید نصیبے برم بمانند کروبیاں صم و بکم

اپنی قدرت کاملہ کا ظہور دکھائے تو سنگریزہ پہاڑ بنجائے، رات دن ہوجائے،

---

[1] یہ تمام واقعات توراۃ میں مذکور ہیں ۔ ۱۲

کی کدوکاوش جہاں ہیں۔ بحث ونزاع نہیں پیدا ہوئی جسکی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں، بلکہ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہوگئی تہیں یہانتک کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں فقہ کا ایک مجموعہ تیار ہوگیا تہا لیکن جو باتیں اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکہتی تہیں اُنکے متعلق زیادہ کریزی اور نکتہ چینی نہیں کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجہا گیا۔

اختلاف عقائد کی ابتدا
اختلاف عقائد کا پہلا سبب

لیکن جب اسلام کو زیادہ وسعت ہوئی اور ایرانی۔ یونانی۔ قبطی وغیرہ قومیں اسلام کے حلقہ میں آئیں، تو عقائد کے متعلق نکتہ آفرینیاں شروع ہوگئیں، اسکا ایک سبب تو وہی تہا کہ عجمی قوموں کا مذاق ہی یہ تہا کہ بال کی کہال نکالتے تہے اور بات کا بتنگڑ بناتے تہے۔

دوسرا سبب

دوسرا بڑا سبب یہ تہا کہ جو قومیں اسلام لائیں اُنکے قدیم مذہب میں مسائل عقائد مثلاً صفات خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، کے متعلق خاص خیالات تہے، ان خیالات میں جو علانیہ۔ عقائد اسلام کے خلاف تہے مثلاً تعدد آلہہ، شرک و بت پرستی، وہ تو بالکل دلوں سے جاتی رہی لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تہے، اور ان میں سے کوئی پہلو اُنکے قدیم عقائد سے ملتا جلتا تہا۔ وہاں بالطبع وہ اُسی پہلو کی طرف مائل ہو سکتے تہے، اور چونکہ مختلف مذاہب کے لوگ اسلام کے دائرہ میں آئے تہے اور اُنکے قدیم عقائد آپسمیں بالکل مختلف تہے اسلیئے ان مختلف عقیدوں کا جو اثر ہو سکتا تہا اُسکا مختلف ہونا بہی ضرور تہا۔ مثلاً یہودیوں کے ہاں خدا بالکل ایک مجسم آدمی کے پیرایہ میں تسلیم کیا جاتا تہا، اُسکی آنکہیں دُکہنے آتی ہیں۔ آنکہوں میں نہایت درد ہوتا ہے فرشتے عیادت کرتے

علم کلام کی تاریخ

علم کلام کی دو جداگانہ قسمیں

علم کلام، اگرچہ ایک مدت سے ایک مخلوط مجموعۂ مسائل کا نام ہے لیکن حقیقت میں اسکی دو جداگانہ قسمیں ہیں اور دونوں کے مقاصد بالکل جدا ہیں۔ ایک علم کلام وہ ہے جو خاص اسلامی فرقوں کے باہمی جھگڑوں سے پیدا ہوا۔ یہ ایک مدت تک بڑی وسعت کے ساتھ پھیلتا گیا۔ اور اسکی بدولت بڑے بڑے ہنگامے اور معرکہ آرائیاں ہوتی رہیں۔ اسمیں صرف قلم سے نہیں بلکہ تلوار سے بھی کام لیا گیا، اور اسلام کی ملکی طاقت کو اس سے بڑا صدمہ پہنچا۔

دوسرا علم کلام وہ تھا جو فلسفہ کے مقابلہ کے لئے ایجاد ہوا، امام غزالی کے زمانہ تک دونوں بالکل الگ الگ رہے۔ امام غزالی نے اختلاط کی بنا ڈالی، امام رازی نے ترقی دی، اور متاخرین نے اسقدر خلط مبحث کردیا کہ فلسفہ، کلام، اصول عقائد، سب گڈمڈ ہو کر ایک معجون مرکب بنگیا۔

مسلمانوں کی موجودہ حالت کا یہ اقتضا نہیں کہ پہلی قسم کے علم کلام کی بحثیں پھر چھیڑی جائیں یا ان کی تاریخ لکھی جائے لیکن چونکہ دوسری قسم کا علم کلام جسکی ہمکو تاریخ لکھنی مقصود ہے اور جس کے نمونہ پر نیا علم کلام مرتب کرنا ہے۔ اسکے متعلق بہت سی باتیں پہلے ہی قسم کی علم کلام کی تاریخ جاننے پر موقوف ہیں۔ اسلئے اسکا ایک مجمل خاکا کھینچنا ضرور ہے۔ اسلام جب تک عرب میں محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم

نام کتاب	نام مصنف
مباحث مشرقیہ ۔۔ ۔۔ ۔۔	امام رازی ۔۔ ۔۔ ۔۔
حکمة الاشراق ۔۔ ۔۔ ۔۔	شیخ شہاب الدین مقتول ۔۔
ہیاکل النور ۔۔ ۔۔ ۔۔	″ ″ ″ ۔۔
الکلام علی المحصل ۔۔ ۔۔ ۔۔	ابن تیمیہ ۔۔ ۔۔ ۔۔
ردِ منطق ۔۔ ۔۔ ۔۔ ۔۔	″ ۔۔ ۔۔ ۔۔
شرح مقاصد ۔۔ ۔۔ ۔۔	علامۂ تفتازانی ۔۔ ۔۔ ۔۔
شرح مواقف ۔۔ ۔۔ ۔۔	قاضی عضد و سید شریف ۔۔ ۔۔
صحائف ۔۔ ۔۔ ۔۔	۔۔ ۔۔ ۔۔ ۔۔ ۔۔
کتاب الروح ۔۔ ۔۔ ۔۔	ابن قیم ۔۔ ۔۔ ۔۔ ۔۔

حال میں علم کلام کے متعلق مصر شام اور ہندوستان میں متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں اور نئے علم کلام کا ایک دفتر تیار ہو گیا ہے لیکن یہ نیا علم کلام دو قسم کا ہے۔ یا تو وہی فرسودہ اور دور از کار مسائل اور دلائل ہیں جو متاخرین اشاعرہ نے ایجاد کئے تھے یا یہ کیا ہے کہ یورپ کے ہر قسم کے معتقدات اور خیالات کو حق کا معیار قرار دیا ہے اور پھر قرآن و حدیث کو زبردستی کھینچ تان کر ان سے [illegible]یا ہے۔ پہلا کورانہ تقلید اور [illegible] تقلیدی اجتہاد ہے۔ اسلئے مینے ان

نام کتاب	نام مصنف
تہافۃ الفلاسفہ	امام غزالی
التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ	〃
مشکواۃ الانوار	〃
المقصد الاقصے	〃
المضنون علیٰ غیر اہلہ	〃
المضنون علیٰ اہلہ	〃
القسطاس المستقیم	〃
الاقتصاد فی الاعتقاد	〃
معارج القدس	〃
جواہر القرآن	〃
الجام العوام	〃
منقذ من الضلال	〃
النفخ والتسویۃ	〃
مطالب عالیہ	امام رازی - یہ امام رازی کی سب سے اخیر تصنیف ہے

نام کتاب	نام مصنف
ملل ونحل - - - -	قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی المتوفی ۴۰۳ھ
" - - - - -	ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ
الفصل فی الملل والنحل - -	علامہ علی بن احمد ابن حزم ظاہری المتوفی ۴۵۶ھ
ملل ونحل - - - -	امام محمد بن عبدالکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ
" - - - - -	احمد بن یحییٰ مرتضےٰ زیدی - - -

ان میں سے ابن حزم - شہرستانی - مرتضیٰ زیدی کی کتابیں ہمارے پیش نظر ہیں - ان کتابوں کا یہ انداز ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے عقائد میں جسطرح اختلاف پیدا ہوا، اور جس طرح وہ ترقی کرتا گیا، اور جس طرح اسکی بنا پر مختلف فرقے بنتے گئے، انکی تفصیل لکھتے ہیں، پھر مختلف فرقوں کے عقائد بیان کرتے ہیں، ابن حزم اسکے ساتھ اپنے مخالف فرقوں کا رد بھی لکھتے جاتے ہیں، مرتضیٰ زیدی کی کتاب معتزلہ اور زیدیہ کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ تمام کتابیں اسلامی فرقوں کے اختلافات تک محدود ہیں ملاحدہ اور فلاسفہ کے مقابلہ میں متکلمین نے جو کوششیں کی تھیں، اسکا ان کتابوں میں پتہ نہیں چلتا[1] - اسلئے ہمکو اور بہت سی تصنیفات کی طرف رجوع کرنی پڑی - انمیں سے چند کے نام ذیل میں درج ہیں

نام کتاب	نام مصنف
تاویلات القرآن - - -	امام ابو منصور ماتریدی - -

[1] ابن حزم نے فلسفہ کا ردبھی لکھا ہے لیکن وہ نہایت مختصر اور ناکافی ہے ۱۲

نہیں لکھی جاسکتی تھی، اور جو کسی اور پیرایہ میں ظاہر نہیں ہو سکتے تھے۔

(۲) تاریخ کے فن میں اہل مغرب نے جو نئے نئے برگ و بار پیدا کئے ہیں انہیں ایک یہ بھی ہے کہ اشخاص اور اقوام کی تاریخ سے گذر کر علوم و فنون کی تاریخ لکھتے ہیں مثلاً فلاں علم کب پیدا ہوا؟ کن اسباب سے پیدا ہوا؟ کسطرح عہد بعہد بڑھا؟ کیا کیا ترقیاں اور تبدیلیاں ہوئیں۔ اور کن وجوہ سے ہوئیں؟ اس قسم کی کوئی تصنیف اردو بلکہ عربی و فارسی میں بھی موجود نہ تھی میں نے ابتداے زمانہ تصنیف سے اپنے تصنیفات کا موضوع تاریخ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ابتک جو چیزیں میرے قلم سے نکلیں اور شائع ہوئیں وہ تاریخی ہی ہیں اس بنا پر علم کلام میرے دائرہ سے خارج تھا۔ علم کلام کی تاریخ لکھنے سے ایکطرف تو اسلامی لٹریچر کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے۔ دوسری طرف یہ تصنیف جو درحقیقت علم کلام کی تصنیف نہیں تاریخ ہے کے دائرہ میں آجاتی ہے اور میں اپنی حد سے تجاوز کرنیکا گنہگار نہیں رہتا۔

علم کلام کی تاریخ میں قدمائے جو کتابیں لکھیں۔

علم کلام اور متکلمین کے حالات میں عربی زبان میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں سب سے پہلے علامہ مرزبانی المتوفی ۳۸۴ھ نے جو چوتھی صدی ہجری کا بہت بڑا مورخ گذرا ہے اور جس کو ابن الندیم نہایت مدحیہ لفاظ میں یاد کرتا ہے۔ ایک کتاب اخبار المتکلمین کے نام سے لکھی اسکے بعد اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نام کتاب	نام مصنف
مقالات الاسلامیین ...	امام ابوالحسن اشعری ...
ملل و نحل ...	ابوالمظفر طاہر بن محمد اسفرائنی۔

گروہ کہتا ہے کہ نیا علم کلام بالکل نئے اصول پر قایم کرنا ہوگا، کیونکہ پہلے زمانہ میں جس
قسم کے اعتراضات اسلام پر کئے جاتے تھے آج اُنکی نوعیت بالکل بدل گئی
ہے، پہلے زمانہ میں یونان کے فلسفہ کا مقابلہ تہا جو محض قیاسات اور مظنونات
پر قایم تہا۔ آج بدیہیات اور تجربہ کا سامنا ہے اسلئے اسکے مقابلہ میں محض قیاسات
عقلی اور احتمال آفرینیوں سے کام نہیں چلسکتا۔

لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں۔ قدیم علم کلام کا جو حصہ آج بیکار ہے
پہلے بھی ناکافی تہا اور جو حصہ اُسوقت بکار آمد تہا آج بہی ہے اور ہمیشہ رہیگا۔ کیونکہ
کسی شی کی صحت اور واقعیت، زمانہ کی امتداد و انقلاب سے نہیں بدلتی، اس بنا پر
مدت سے میرا ارادہ تہا کہ علم کلام کو قدیم اصول، اور موجودہ مذاق کے موافق
مرتب کیا جاے لیکن مینے اسکے لئے ضروری سمجہا کہ پہلے علم کلام کی مفصل تاریخ
لکھی جائے، جسکی ۲ دو وجہیں تہیں۔

(۱) جو علم کلام مرتب کرنا مقصود ہے، اسکا طرز بیان گو کچہہ ہی ہو، لیکن
یہ ضرور ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سر رشتہ کہیں ہاتہ سے نہ
جانے پائے اور اسکے لئے یہ تہا ضرور ہے کہ ہر عہد میں ائمہ اسلام نے کیا اصول اختیار
کئے؟ اور انمیں جو تغیرات ہوئے اور ہوتے رہے وہ کس قسم اور کس نوعیت کے تھے
اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس ضمن میں مسلمانوں کی روشنضمیری۔ آزادروی دلیری
اور فراخ حوصلگی کے بہت سے ایسے کارنامے آجائینگے جسکے لئے کوئی جدا تاریخ

پارسی-عیسائی-یہودی، زنادقہ- ہرطرف اُٹھ کھڑے ہوئے اور فتوحات اسلام کے آغاز میں، اُنکو جو صدمہ، اسلام کی تلوار سے پُہنچ چکا تہا اُسکا انتقام قلم سے لینا چاہا- عقائد و مسائل اسلام پر اس آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد متزلزل ہو گئے۔

اسوقت اگرچہ نہایت آسانی سے ممکن تہا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینوں کی زبانیں بند کردیجاتیں لیکن مسلمانوں کی آزادخیالی نے اس ننگ کو گوارا نہ کیا کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علمائے اسلام نے نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکہا، اور جو ہتیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کئے تھے اُنہی سے اُنکے وار رد کئے اُنہی معرکوں کے کارنامے ہیں جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

عباسیوں کے زمانہ میں اسلام کو جس خطرہ کا سامنا ہوا تہا آج اُس سے کچھ بڑھ کر اندلیشہ ہے، مغربی علوم گہر گہر پہیل گئے ہیں اور آزادی کا یہ عالم ہے کہ پہلے زمانہ میں حق کہنا اسقدر سہل نہ تہا جتنا آج ناحق کہنا آسان ہے۔ مذہبی خیالات میں عموماً ہوچال سا آگیا ہے، نئے تعلیم یافتہ بالکل مرعوب ہو گئے ہیں۔ قدیم علماء عزلت کے دریچہ سے کبھی سر نکالکر دیکھتے ہیں تو مذہب کا اُفق غبار آلود نظر آتا ہے۔

ہر طرف سے صدائیں آرہی ہیں کہ پہر ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اس ضرورت کو سب نے تسلیم کرلیا ہے لیکن اصول کی نسبت اختلاف ہے۔ جدید تعلیم یافتہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد حسن تو نہ بادراک نشاید و نہست

ویں سخن نیز بہ اندازۂ ادراک من است

اَلحَمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العٰلَمِینَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُولِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصحَابِہٖ اَجمَعِینَ۔

دنیا مین عموماً ہر قوم کو مذہب، ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے، لیکن مسلمانوں کو اور بہی زیادہ عزیز تہا اور ہونا چاہیئے تہا، مسلمان کسی نسل، کسی خاندان، کسی ملک کہی آبادی کے افراد کا نام نہیں، مسلمانوں کی قومیت کا عنصر، یا مایۂ خمیر جو کچہ کہو صرف مذہب ہے، اسلیئے اگر مذہب کی حیثیت الگ کرلیجائے تو قومیت بہی فنا ہوجاتی ہے اسی خیال کا اثر تہا کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لئے ہر زمانہ میں حیرت انگیز کوششیں کیں، دولت عباسیہ میں جب یونان وفارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آ گئے، اور تمام قوموں کو مذہبی مباحثات ومناظرات میں عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔

سلسلہ آصفیہ

علم الکلام

حصّہ اول

جس میں علم کلام کی ابتدا اور اسکے عہد بہ عہد کی وسعت ترقی اور تغیرات کی نہایت تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے تمام شعبوں کی تقریظ و تنقید ہی

مرتبہ

شبلی نعمانی

المخاطب بہ

شمس العلماء

ناظم صیغہ علوم و فنون ریاست حیدرآباد دکن و ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ و فیلو آف یونیورسٹی آف الہ آباد - و سابق پروفیسر مدرسۃ العلوم علی گڈھ

باہتمام خاکسار سعید احمد

مطبع احمدی علی گڈھ میں چھپا

فہرست مضامین علم الکلام

سلسلہ آصفیہ

عِلم الکلام

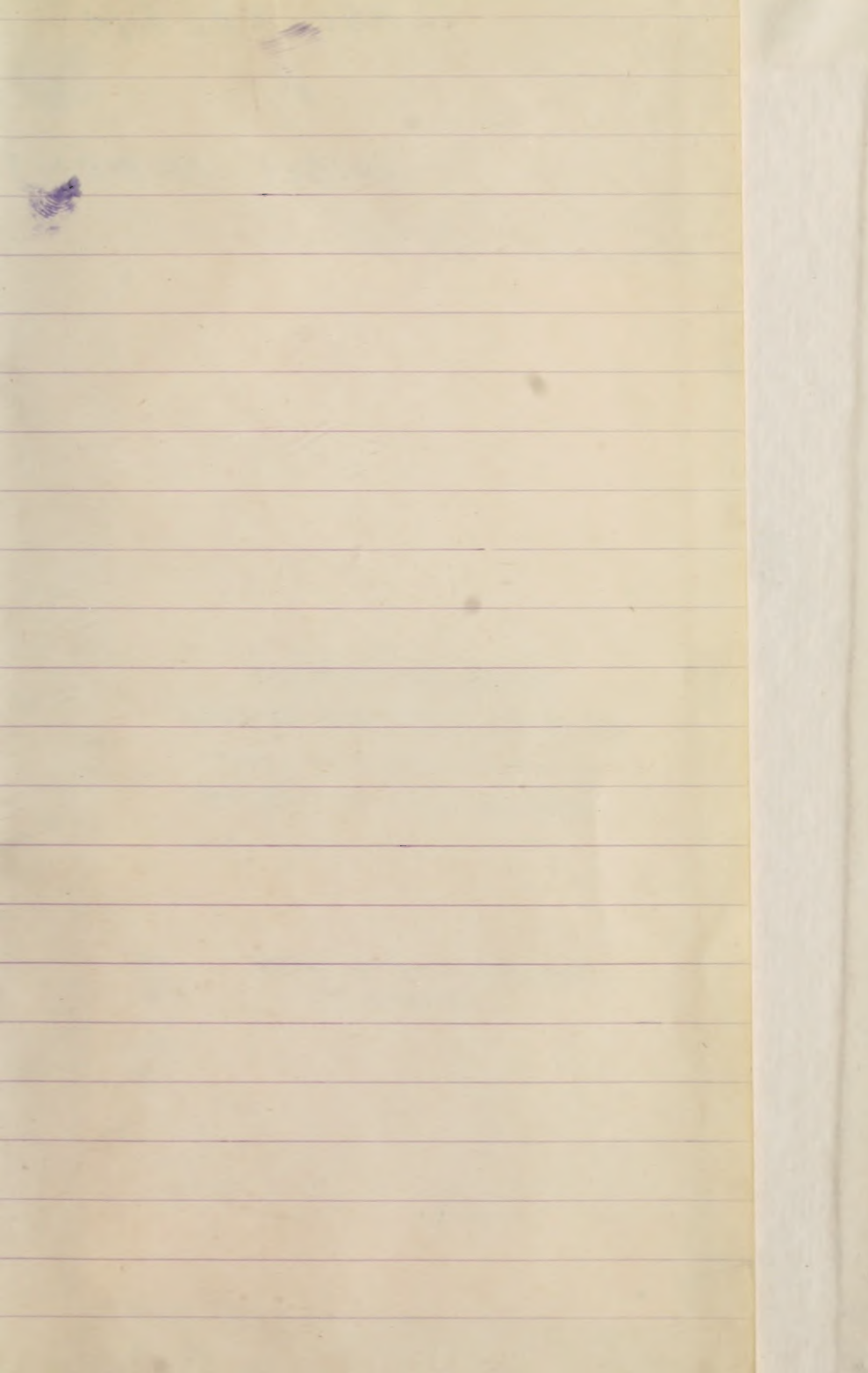
حصّہ اوّل

جس میں علم کلام کی ابتدا اور اُسکے عہد بہ عہد کی وسعت ترقی اور تغیرات کی نہایت
تفصیلی تاریخ اور علم کلام کے تمام شعبون کی تقریظ و تنقید ہے

مُرتبہٗ

شبلی نعمانی المخاطب بہ
شمس العُلماء
ناظم صیغہ علوم و فنون ریاست حیدرآباد دکن و ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ و فیلو آف
یونیورسٹی آف الہ آباد۔ و سابق پروفیسر مدرستہ العلوم علیگڈھ۔

باہتمام خاکسار سعید احمد

مطبع احمدی علی گڈھ میں چھپا

ILMUL KALĀM

BY

SHIBLI NOMĀNI